3 1761 07363337 2

Internationale Bibliothek

Max Adler

Marxistische Probleme

Stuttgart, Verlag von J. H. W. Dietz

Marxistische Probleme

Marxistische Probleme

Beiträge zur Theorie
der materialistischen Geschichtsauffassung
und Dialektik

von

Max Adler

Stuttgart
Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H.
1913

HX
276
A26

Alle Rechte vorbehalten.

318052

Druck von J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H. Stuttgart.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Vorwort VII
I. Das Formalpsychische im historischen Materialismus 1
II. Die Dialektik bei Hegel und Marx 18
1. Die Dialektik bei Hegel 20
2. Die Dialektik bei Marx 35
III. Marxismus und Materialismus 60
IV. Dialektik oder Metaphysik 76
1. Die Dialektik der Bewegung 76
2. Die Dialektik des Werdens 91
V. Ethik und Wissenschaft 104
VI. Marxismus und Ethik 139
VII. Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft 150
1. Der Begriff der Wissenschaft 153
2. Theoretische und praktische Auffassung 161
3. Die äußere Regelung 168
4. Methodologie oder Erkenntniskritik 184
5. Teleologische und normative Auffassung . . . 191
6. Kausalität und Zwecksetzung 197
7. Wollen und Müssen 203
VIII. R. Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung 214
IX. Mach und Marx 255

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/marxistischeprob00adle

Vorwort.

Die folgende Sammlung von Aufsätzen, welche sich mit einer Erörterung der erkenntniskritischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus beschäftigen, ist hoffentlich nicht nur durch den langgehegten Wunsch des Autors gerechtfertigt, seine älteren, in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Aufsätze gesammelt zu sehen, um sie so einer größeren Beachtung zuzuführen. Denn, wie sich diese Aufsätze in ihrer Entstehungszeit über einen Zeitraum von fast fünfzehn Jahren verteilen, werden sie vielleicht — zum dreißigsten Todestag von Karl Marx nun hier vereinigt — auch Zeugnis geben von der Art, wie das gewaltige Schaffen jenes Mannes in uns lebendig ist. Wie es, weit entfernt, mit dem Leben von Marx abgeschlossen zu sein, immer noch neue Aufgaben stellt, wenn es gilt, die Grundgedanken seiner Lehre mit den Errungenschaften der kritischen Philosophie zu einem unverlierbaren Besitz zu vereinigen, davon ein klares Bewußtsein zu erwecken, ist mit ein Hauptzweck der folgenden Untersuchungen.

Es handelt sich hierbei aber nicht etwa um einen bloßen Abdruck älterer Aufsätze. Vielmehr ist ein großer Teil dieses Buches (Abschnitt VII und VIII) bisher noch unveröffentlicht, und die übrigen Abschnitte sind zumeist völlig umgearbeitet oder erweitert. Daß bei der Vereinigung solcher Aufsätze, die auch hier noch ihre Selbständigkeit für sich bewahren wollen, so sehr sie zugleich eine sich ergänzende Einheit darstellen, Wiederholungen vorkommen, ist wohl unvermeidlich. Soweit es angeht, habe ich mich davor zu hüten gesucht; wo sie stehen geblieben sind, werden sie wohl dadurch gerechtfertigt sein, daß sie nur durch den polemischen Anlaß stets neu zu widerlegender Mißverständnisse hervorgerufen sind. Wo diese öfter wiederkehren oder in wechselnden Formen der Lehre von Marx entgegentreten, da zeigt dann auch die Wiederholung von grundsätzlichen Aufklärungen eigentlich nur

das Bedürfnis ihrer nachdrücklichen Einschärfung und fortwährenden Betonung im wissenschaftlichen Denken auf.

Schließlich möchte ich noch eine Bemerkung nicht für überflüssig halten, in welchem Sinne ich diese Arbeit als Beitrag zur Theorie des Marxismus aufgefaßt sehen möchte. Trotz der steten und hoffentlich berechtigten Berufung von Marx und Engels könnte diesen Aufsätzen kein größeres Mißverständnis entgegengebracht werden, als wenn sie für eine Art Marx-Philologie gehalten würden. Es ist die unfruchtbare Art mehr oder minder kompendiöser akademischer Werke neueren Datums, sich darauf zu stürzen, was Marx und Engels auf Seite soundso viel gesagt oder nicht gesagt haben, und ob ein Zitat aus ihren Schriften auch von ihnen so gemeint sein konnte, wie es der Autor meint, der sie zitiert. Solche Scholastik zu treiben, liegt uns Marxisten fern, die wir diesen Namen verstehen nicht als Bezeichnung einer literarischen Sekte, sondern als ein Programm wissenschaftlicher Arbeit. Die Berufung auf Marx ist so wenig die Berufung auf ein Buch, wie die Berufung auf Kant eine solche auf den Text seiner Schriften ist. Sondern beide Male ist nur gemeint, jene Problemstellung und -bearbeitung lebendig zu erhalten, wie sie in dem Schaffen dieser Geister zu neuen prinzipiellen Erkenntnisweisen geführt hat und so speziell die Marxschen Gedanken als fortwirkende Kräfte auch in der Verbindung mit den übrigen Resultaten geistiger Arbeit am Werke zu sehen. Wir sagten es schon einmal in dem Programmartikel zu den „Marx-Studien", daß nur dies der Sinn unserer ständigen Berufung auf Marx und Engels ist: „zu sehen, nicht zwar, wie immer das Wort bei Marx recht gehabt hat, wie aber doch der Geist, aus dem es hervorgegangen, recht behält und behalten kann."

Wien, im Februar 1913. **Der Verfasser.**

I.

Das Formalpsychische im historischen Materialismus.

Das Grundproblem der materialistischen Geschichtsauffassung ist die Frage nach dem Verhältnis des Materiellen zum Ideellen, nach der Art der zwischen beiden bestehenden Beziehung. Wie überall ist auch hier diese Frage nur vom erkenntniskritischen Standpunkt zu beantworten. Eine solche Untersuchung ist aber um so nötiger, als die große und bedeutungsvolle Weiterbildung, in welcher die materialistische Geschichtsauffassung sich unausgesetzt befindet — ich erinnere nur an die Aufsätze von F. Mehring zu diesem Thema, an die Arbeiten von H. Cunow und S. Gunter, vor allem aber an die Beiträge von Karl Kautsky in der „Neuen Zeit" —, zumeist von dem positiven Standpunkt der ökonomisch-historischen Wissenschaften ausgeht und daher der erkenntniskritischen Auffassung naturgemäß weniger Beachtung schenken konnte. Gerade diese letztere ist aber in der neueren wissenschaftlichen Arbeit mit besonderer Energie zur Durchsetzung gekommen, seitdem immer deutlicher wurde, daß die Sozialwissenschaft ihr eigenes erkenntniskritisches Problem habe. Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese erkenntniskritische Arbeit hier, an der materialistischen Geschichtsauffassung, zunächst im gegnerischen Lager erfolgte und da denn auch meistens zu ihrer „Widerlegung" führte. Indem wir nun unserseits der Frage nach der erkenntniskritischen Begründung der Beziehung des Geistigen zum Materiellen in der Marxschen Geschichtsauffassung nachgehen wollen, werden wir gleichzeitig den bleibenden Gewinn jener tiefen Beeinflussung deutlich erkennen, welche die marxistische Sozialtheorie ebenso wie jedes andere Gebiet der Sozial- und Naturwissenschaft durch den grandiosen Zusammenstoß der Wissenschaft überhaupt mit der Erkenntniskritik erfahren hat, der dem letzten Vierteljahrhundert geistiger Arbeit die Signatur aufgeprägt hat. Denn es wird sich nicht

nur zeigen, daß die materialistische Geschichtsauffassung diesen Ansturm auszuhalten vermochte, sobald sie nur ihre Begriffe kritisch erfaßte, sondern daß sie jetzt erst ihren tiefen Sinn völlig erschloß.

Die materialistische Geschichtsauffassung bestimmt das Verhältnis des Ideellen zum Materiellen in der Weise, daß sie bekanntlich das letztere zum bedingenden oder, wie der Ausdruck auch lautet, bestimmenden Element des ersteren macht. Die Unterstellung, als ob die materialistische Geschichtsauffassung je behauptet hätte, das Materielle, das heißt die ökonomischen Lebensverhältnisse *bewirken* oder *erzeugen* erst die geistigen Lebensformen, so daß also diese in Idee, Sitte, Recht, Kunst usw. nur eine Art von Reflex wären ohne jede eigene, selbständige Wesenheit, — erscheint schon durch den Wortsinn der bezüglichen Stellen bei Marx und Engels widerlegt.[1] Auch seither hat kaum

[1] Der gewöhnliche Ausdruck von Marx und Engels ist, daß die ökonomischen Erscheinungen die *Grundlage* für die übrigen gesellschaftlichen Vorgänge bilden (Marx, Vorrede zur Kritik der politischen Ökonomie, S. XI, Der 18. Brumaire, S. 32 f.; Friedr. Engels, zweites Vorwort zum Kommunistischen Manifest, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 3. Aufl., S. 11 und S. 253), daß die ökonomische Lage die gesellschaftlichen Erscheinungen *bedingt* (Engels, Vorwort zum „18. Brumaire"), daß die Geschichte aus der ökonomischen Lage zu *erklären* ist (Engels, Anti-Dühring, S. 11 und S. 253), daß die sozialen Beziehungen *geknüpft sind* an die produktiven Kräfte (Marx, Elend der Philosophie, S. 91), daß die Ideen *gemäß* sind der sozialen Ordnung und diese der materiellen Produktion *entspricht* (Marx, ebendaselbst), daß sich die ideellen Beziehungen *mit* den ökonomischen Verhältnissen ändern (Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, S. XI, Elend der Philosophie, S. 19, Kommunistisches Manifest, S. 32), daß in der Ökonomie die *letzten Ursachen* aller gesellschaftlichen Veränderungen zu suchen sind (Engels, Ludwig Feuerbach, S. 49, Anti-Dühring, S. 253) usw. — Über den bei Marx und Engels öfter auch gebrauchten Begriff, daß die ideologischen Erscheinungen *Reflexe* der ökonomischen Verhältnisse sind, welcher hauptsächlich zu der Meinung Veranlassung gegeben hat, daß nach der materialistischen Geschichtsauffassung die ersteren ein bloßes und wesenloses Epiphänomen der letzteren wären, siehe Kapitel VIII.

ein Marxist von wissenschaftlicher Bedeutung eine derart sturrile Ansicht vertreten, und alle bürgerliche Polemik gegen dieses Phantom ist pures Mißverständnis. Der eigentlich ernst zu nehmende Widerspruch gegen diese Theorie setzt erst dann ein, wenn man, von der unüberbrückbaren Geschiedenheit des Materiellen und Geistigen ausgehend, nicht nur die Möglichkeit eines Hervorgehens, sondern auch nur einer Abhängigkeit des Geistigen von dem Materiellen bestreitet. So wie Psychisches nie aus Physischem erzeugt werden könne, ja, so wie selbst die funktionelle physiologische Abhängigkeit der geistigen Vorgänge von den Körperprozessen etwas schlechthin Unbegreifliches sei, und eigentlich sich nichts anderes als ein psychophysischer Parallelismus konstatieren ließe, so sei die Vorstellung irgend einer Beeinflussung geschichtlicher, also psychischer Vorgänge durch materielle Bedingungen undenkbar. Alle Redensarten von der Herabwürdigung des Menschen zum Spielball blinder Kräfte, von der Abdankung der menschlichen Vernunft durch den vernunftlosen Zufall, von der Ideallosigkeit der so beschaffenen geschichtlichen Notwendigkeit und dem Widerspruch dieser Theorie gegen unser idealfreudiges Schaffen haben in letzter Linie diesen Gedanken zum Grunde: daß das Geistige um seinen eigentlichen Charakter der Autonomie kommen müßte, wenn es durch außer ihm liegende Momente bestimmbar wäre.

Die Position der materialistischen Geschichtsauffassung wurde solchen Angriffen gegenüber nicht besser, wenn einige ihrer Vertreter sie auf den metaphysischen Materialismus stützten, nach welchem allerdings das Physische aus dem Materiellen hervorgeht, also in einer direkten Beeinflussung der entwickelten psychischen Gebilde durch materielle Momente gar keine Schwierigkeit erblickt wurde. Denn damit hatte unsere Theorie nun auch alle Schwächen dieser Metaphysik zu vertreten, die sie doch in Wirklichkeit gar nichts angingen. Allein auch dort, wo schon längst die Erkenntnis klar vorhanden war, daß die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung mit dem Materialismus gar nichts zu schaffen habe, blieb es vielfach bei einer bloßen Zurückweisung dieser Angriffe, also bei einer zwar wertvollen

Erklärung, jene Entgegenstellungen nicht als Folgerungen des eigenen Standpunktes anerkennen zu wollen. Eine wirkliche Widerlegung aber war erst möglich geworden, als man erkannte, daß die Verteidigung ebenso unkritisch bleiben mußte wie der Angriff, solange man nicht in Betracht zog, wie das Materielle, von dem Marx und Engels sprechen, *etwas durchaus anderes* ist als die Materie der Naturwissenschaft.

Das Materielle im Sinne der Naturwissenschaften bezeichnet den Inbegriff aller jener Vorgänge, die nach lediglich quantitativen Bestimmungen völlig determinierbar sind, sich also in Raum-, Zahl- und Zeitbeziehungen vollständig beschreiben lassen. Daher drängt ja auch mit der Entwicklung der modernen Biologie zum Lamarckismus die Lehre von den Lebensvorgängen immer mehr aus dem Begriff des Materiellen hinaus, weil sich stets deutlicher herausstellt, wie auch der primitivste Lebensvorgang direkt unvorstellbar ist ohne ein psychisches Element der Wertung des Lebensfördernden, welches außer jede quantitative Bestimmbarkeit fällt. Das Materielle aber, von dem die materialistische Geschichtsauffassung spricht, bezieht sich gerade und ausschließlich auf solche *Lebensverhältnisse*, nämlich auf die wirtschaftlichen Beziehungen, in denen Menschen zueinander stehen, also auf etwas, das in der materiellen Natur gar nicht vorkommt; kurz, dieses Materielle ist *nichts Sachliches* mehr, sondern etwas Menschliches und als solches notwendig bereits etwas *Geistiges*. So hat es auch Marx selbst bezeichnet, der dem Ideellen nicht das Materielle schlechtweg gegenüberstellte, sondern „*das im Menschenkopf umgesetzte* Materielle“.[2] Auf diese Weise

[2] Vergl. hierzu auch Friedrich *Engels*, Ludwig Feuerbach usw., S. 43: „Nun aber erweist sich die Entwicklungsgeschichte der Menschheit in einem Punkte *als wesentlich verschiedenartig* von der der Natur. In der Natur sind es . . . lauter bewußtlos blinde Agenzien, die aufeinander einwirken und in deren Wechselspiel das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt. . . . Dagegen in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit *Bewußtsein* begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte *Zwecke* hinarbeitende Menschen.“

ist das alte Vexierdilemma von Geist und Materie auf die materialistische Geschichtsauffassung gar nicht anwendbar: das richtig verstandene „Materielle" steht mit dem „Ideellen" hier von vornherein schon in derselben Sphäre, nämlich in der psychischen, in welcher allein Lebensverhältnisse vorkommen können. Die Abhängigkeit des Ideellen vom Materiellen ist also jetzt keine Schwierigkeit mehr, da es sich dabei nur um die Abhängigkeit einer Art des Psychischen von einer anderen handelt. Um aber zu erfahren, in welcher Weise dies der Fall ist, wird eine kurze Skizzierung der psychischen Natur im Menschen nötig sein. Dabei werden sich noch einige andere Begriffe der materialistischen Geschichtsauffassung ins richtige Licht stellen lassen.

Vielleicht aber steigt hier die Befürchtung auf, daß wir mit der Frage nach der psychischen Natur im Menschen jenen Boden verlieren, auf dem allein eine sozialtheoretische Untersuchung geführt werden kann, nämlich die Berücksichtigung des sozialen Zusammenhanges, in welchem alles Psychische erst für die Sozialwissenschaft bedeutsam werden kann; denn diese Frage scheint doch notwendig auf den Einzelmenschen zurückzuführen, also zu einer individualistischen Auffassung abzulenken. Eine solche Sorge ist unbegründet, obgleich es allerdings unvermeidlich ist, gerade zum erkenntniskritischen Verständnis des sozialen Zusammenhanges auf den einzelnen Menschen zurückzugehen. Nur erfährt der Begriff des Einzelmenschen dadurch selbst eine eigenartige Bestimmung, in der seine Vereinzelung aufgehoben erscheint. Erst hierdurch wird uns der Begriff seines sozialen Zusammenhanges und des sozialen Lebens überhaupt verständlich, womit wir zugleich auch mitten in das Leben der psychischen Menschennatur vorgedrungen sein werden, deren Eigenart wir kennen lernen wollen.

Unter dem Begriff des sozialen Lebens hat sich in neuerer Zeit ein Begriffsrealismus entwickelt, der nicht selten bei sonst aller Metaphysik abholden Denkern fast in eine neue Mystik hineinführt. Das soziale Leben, die Gesellschaft, erscheint nur zu oft als eine Wesenheit für sich, entweder als ein geheimnisvolles Bindemittel zwischen den Menschen oder noch öfter als eine Macht über ihnen, die sie alle als

ihre einzelnen Elemente in sich schließt, nicht anders wie der Hegelsche Geist die Einzelbewußtseinssphären als bloße Bestimmungen seiner selbst an sich trug. In Wirklichkeit aber scheint mir, daß wir das soziale Leben nirgends anders suchen können, als wo es allein real gegeben ist: und das ist nur im Einzelmenschen der Fall. Nicht die Gesellschaft ist der Träger des sozialen Lebens, sondern nur der Einzelmensch, aber freilich der Einzelmensch, wie wir ihn heute allein noch verstehen können: nämlich der als Einzelmensch zugleich vergesellschafteter Mensch ist, das heißt der bereits aus seinem Ich heraus, aus seinem ganzen psychischen Sein, sich selbst nicht anders gegeben ist wie als ein einzelner unter wesensgleichen vielen, als ein durch die gleiche Art des geistigen Lebens mit seinen Artgenossen zu einer Einheit verbundenes Wesen. Das soziale Leben geht nicht etwa aus dem irgendwie triebartig bewirkten Zusammenleben der Menschen hervor; damit käme nie jene Einheit zustande, welche den gesellschaftlichen Zusammenhang im Bewußtsein des einzelnen charakterisiert, da der Trieb nur ein Nebeneinander, nicht aber ein Für- und Miteinander bewirken kann. Der Mensch ist sozial, nicht weil er in Gesellschaft lebt, sondern er kann in Gesellschaft leben, weil er schon unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein sozial ist, das heißt auf die Wesensgleichheit des Psychischen mit seinen Artgenossen bezogen ist. Nur so ist eine auch noch so primitive Verständigung, diese Keimwurzel alles Sozialen, überhaupt möglich. Auf diese Weise ist also das Soziale weder etwas zwischen den Menschen, noch über ihnen, sondern es ist in ihnen, und zwar in jedem einzelnen ganz, so daß der soziale Zusammenhang, die Gesellschaft als Tatsache, nicht als Begriff, schon in jedem Einzelbewußtsein vollständig gegeben ist. Das bedeutet der unendlich prägnantere Ausdruck, den Marx geprägt hat, für den Erkenntniskritiker, der Ausdruck vom vergesellschafteten Menschen, demgegenüber die Bezeichnung des Menschen bloß als sozialen, das heißt geselligen Wesens weit zurücktritt. Damit stoßen wir zugleich auf eine prinzipale Dialektik im Sinne eines realen Antagonismus des Geschehens und nicht einer bloßen Me-

thode des Denkens:[3] das Soziale ist nur im Individualen gegeben, weil es nur hier erlebt wird, und von hier aus erst erkannt und auf einen bewußten Ausdruck gebracht wird; und das Individuale ist seiner ganzen geistigen Beschaffenheit nach notwendig und von vornherein sozial. Es ist diese Spannung zwischen dem Wesen und der historischen Erscheinungsweise des Sozialen, was den Widerspruch auf jeder Entwicklungsstufe des Sozialen gebiert, der stets zu neuen Ausgleichungen treiben muß. Schon von da aus zeigt sich, daß die Marxsche Dialektik durchaus nicht zu jenem müßigen Erbe von Hegel her gehört, wie man dies öfter gern bezeichnet hat, um sich der Mühe zu überheben, diesen nicht leichten Gedankengängen ernstlich nachzuspüren.[4]

Ist so das Wesen des sozialen Lebens nach seiner psychischen Seite bestimmt, so ist damit zugleich auch schon die Frage nach der in ihm bestehenden Gesetzlichkeit in einer bestimmten Richtung beantwortet. Diese Gesetzlichkeit, in welcher sich uns das Verhältnis des Materiellen zum Ideellen erschließen muß, kann wiederum nur eine solche des Einzelmenschen sein. Da jedoch naturgemäß dieser für sich selbst nicht anders als vergesellschaftet möglich ist, so muß sie nicht nur ihm selbst schließlich als eine gesellschaftliche erscheinen, sondern sie bewirkt auch tatsächlich erst die gesellschaftliche Bindung, die in der äußeren Verbundenheit der menschlichen Produktions- und Lebensverhältnisse bloß zu einem empirischen Ausdruck gelangt. Läßt sich nun eine solche fundamentale Gesetzlichkeit in der psychischen Natur des Menschen feststellen? Die Erkenntniskritik hat diese Frage schon längst bejaht, und es gilt nur, deren Feststellung auch zugleich in ihrer sozialen Bedeutung zu erkennen.

---

[3] Siehe über diesen Unterschied das folgende Kapitel.

[4] Die erkenntniskritische Begründung des oben skizzierten Begriffs vom sozialen Leben habe ich das erstemal zu geben versucht in den „Marx-Studien", I, „Kausalität und Teleologie", Kapitel XIV und XV; sie soll eingehender noch in einer demnächst erscheinenden Schrift, „Zur Erkenntniskritik des Sozialen", dargelegt werden. Vergl. hierzu auch Kapitel VII dieses Buches.

Die fundamentale Gesetzlichkeit des menschlichen Lebens ist seine *Normmäßigkeit*, daß heißt seine Ausrichtung auf oberste Einheitsziele nach jeglicher Richtung seiner Aktualität. Im Denken, im Wollen, im Fühlen stößt unser geistiges Wesen immer und überall auf die Polarität der grundlegenden Wertung des Wahren und Falschen, Rechten und Unrechten, Lustvollen und Unlustvollen. Und es ist diese nie versagende Polarität, die durch ihre Spannung wie ein geistiger Selbsterhaltungstrieb wirkt, um nicht bloß unsere körperliche, sondern vor allem unsere geistige Integrität zu erhalten und zu behaupten. Durch die Richtmaße der Logik, Ethik und Ästhetik erhalten wir im Denken, Wollen und Genießen die Ungestörtheit unseres psychischen Gleichgewichtes gegen logische Widersprüche, ethische Mißbilligung und ästhetische Unlust. Die bloße physische Erhaltung des Daseins wird so jetzt erst *Selbstbehauptung* im wahren Sinne des Wortes, nämlich Behauptung eines *Selbst*, einer *ihrer selbst bewußten Einheit*. So ist der Mensch nach seiner psychischen Seite *lebendiges Einheitsstreben*, eine unausgesetzte, jeden Augenblick zur Stellungnahme bereite Aktivität, aber nicht Aktivität schlechtweg, sondern eine solche, *die ihr Maß in sich hat*. Und dies scheint mir der viel Klarheit versprechende *moderne Begriff der menschlichen Natur* zu sein, wie ihn die Erkenntniskritik herausgearbeitet hat: daß er nicht mehr dogmatisch ist, wie jener der Naturrechtslehre, weil er bloß formal verstanden werden darf, und daß er nicht mehr individualistisch ist, weil er durch die Funktion seiner Formalprinzipien stets auf das Gattungsmäßige bezogen ist. *Die formale Allgemeingültigkeit der Norm ist nur der erkenntniskritische Ausdruck ihrer sozialen Beschaffenheit*, ihrer schon das Einzelbewußtsein in das Gattungsmäßige einbettenden Eigenart.

An diesem Punkte setzt nun aber gleichzeitig auch der dialektisch-antagonistische Charakter des sozialen Lebens ein, auf den wir vorhin verwiesen.[5] Der Mensch findet sich ebenso oft

[5] Von ihm hat schon *Kant* in seiner bewunderungswürdigen Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) eine ebenso knappe wie tiefe erste Darstellung

auf jene obersten Einheitsziele ausgerichtet als mit ihnen zerfallen. Denn weil die Normmäßigkeit des Lebens, die ihrem Wesen nach das Individuum in eine Gattung bindet, doch nicht anders existiert als im individuellen Bewußtsein, so gelangt sie in diesem, also empirisch, auch nicht anders wie auf das Individuum bezogen zum Ausdruck. Sie kann ihre soziale Natur nur gleichsam über den Köpfen der Menschen durchsetzen, bis diese sie bewußt erfassen gelernt haben. Der empirische Ausdruck für das normmäßige Einheitsstreben wird derart die allem Menschlichen innewohnende Sucht nach dem Glücke, die Vorstellung der möglichst besten Lebensgestaltung. Hier ist ein markanter Unterschied zur bloß tierischen Selbsterhaltung: der Mensch will nicht bloß leben, er will glücklich sein, εὖ ζῆν; er ist das Lebewesen, das nicht bloß nach Dasein, sondern nach dem möglichst besten Dasein giert. Die allgemeine Widerspruchslosigkeit des normmäßigen Lebens, die als solche die gleiche Integrität eines jeden Einzeldaseins in sich schließt, verringert sich also in der empirischen Welt auf die individuelle Widerspruchslosigkeit eines glücklichen Daseins, das als solches seine Existenz auch auf Kosten anderer finden kann. So steht nun in jener bloß formalen geistigen Welt der allgemeinen Einheitsziele Mensch gegen Mensch mit seinen besonderen Glückszielen, wie Inter-

gegeben, die vor der Hegelschen den Vorzug einer streng realistischen Gedankenführung hat und darum auch für jede Theorie des historischen Determinismus bleibende Denkelemente geschaffen hat. Insbesondere der materialistischen Geschichtsauffassung kommt diese geniale Skizze, deren Grundgedanken aber im Kantschen Denken sich allenthalben wiederholt und variiert finden, mit ihren Anschauungen von einem Antagonismus des Geschehens, einer strengen Kausalnotwendigkeit des historischen Prozesses, einer Eigengesetzlichkeit seiner Bewegung und einer Unabhängigkeit seiner Resultate von den Zwecken der einzelnen in der überraschendsten Weise entgegen. Ja sogar der Begriff des gesellschaftlichen Charakters der Geschichte erscheint hier bereits eingeführt nicht nur in der Idee einer Entwicklungsrichtung der Geschichte auf Herausgestaltung eines immer allgemeineren Rechtszustandes, sondern insbesondere in der Betonung, daß die eigentliche Entwicklung gar nicht im Individuellen, sondern nur in der Gattung des Menschen möglich sei.

esse und Bildung, Neigung und Leidenschaft sie ihm diktieren; und die soziale Welt, die erst der Idee als eine große Harmonie erschien, wird in der Geschichte ein rücksichtsloser Kampf.

Aber damit ist die Rolle der sozialen Dialektik noch nicht ganz gewürdigt. Sie löst auch den Widerspruch, den sie selbst geschaffen hat, indem sie gerade durch ihn das Individuum *nun auch bewußt* aus der Vereinzelung herausführt, in welcher es sich nur scheinbar befindet. In eben derselben Individuation, in welche das Glücksstreben die Menschen trennt, in eben der Glücksvorstellung, die nur zu oft aller Norm Hohn spricht, verwirklicht sich doch schließlich die immer größere Realisierung des Normmäßigen. Denn in dem Glücksziel ist bereits eine solche Einheitsbeziehung des Lebens gegeben, die bei dem geschilderten Charakter des Sozialen als einer unmittelbaren Bezogenheit unseres geistigen Wesens auf Artgleiches notwendig über seinen individuellen Ausdruck hinaustreiben muß. Handelt es sich doch bei diesem Ziel um die beste Lebensgestaltung aller körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen. Dies ist indes nicht möglich, sobald entgegengesetztes Glücksstreben Hemmungen und Brechungen des eigenen psychischen Wesens bewirkt. Hier wird nun unsere polare Stellungnahme aufgerufen; jetzt reagiert der psychische Organismus auf derartige Eingriffe so wie der physische in zweckmäßigen Abwehrbewegungen und Regenerationen, nur daß diese seiner Gesetzmäßigkeit entsprechend *psychisch* sein müssen. Nach *Wert*begriffen des Richtigen und Rechten verteidigt *jedes* Glücksstreben seinen Boden, bekämpft *jedes* das ihm Entgegentretende. Da aber *jeder* Wertung prinzipiell der Anspruch auf Allgemeingültigkeit innewohnt, worin eben das Soziale des Psychischen unerschütterlich verankert ist, so sehen sich jetzt mit einem Male die Wertenden in einen bewußten Zusammenhang gestellt, in welchem sie mit *ihrer* Wertung zugleich einen *allgemeinen* Wert vertreten; ja noch mehr, sie sehen sich zugleich auch mit allen *gleich* Wertenden *tatsächlich vereinigt*. Sobald daher der Wertgesichtspunkt in das Glücksstreben eingeht — und er muß es, da ihn das ewige Gegenspiel der Individuationen des sozialen Lebens direkt provoziert —, muß nun der Glücksbegriff wieder die entgegengesetzte Rich-

tung durchlaufen, in die ihn zuerst der Egoismus des Glücksstrebens zwang. Das heißt, er wird jetzt von der fast animalischen und atomistischen Stufe weg durch alle Grade einer sich stetig erweiternden Auffassung geführt, in welche immer mehr fremde Glückselemente als Bedingungen des eigenen widerspruchslosen Daseins, also Glückes, eingehen müssen, weil nur so die immer heftigeren Reibungen und Hemmungen vermieden werden können, die das stets komplizierter werdende individuelle Gleichgewicht stören. Und es ist nur die Unkultur der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, welche den allergrößten Teil der Menschen erst noch um ihre physische Selbsterhaltung ringen läßt, und die Marx daher trotz ihres eitlen Stolzes mit Recht noch zur Vorgeschichte der Menschheit rechnet, die uns übersehen läßt, wie die menschliche Selbstbehauptung ihren Begriff erst dann auf wirklicher Kulturhöhe hat, wenn es schon eine Einbuße an voller Lebensintensität, an Glück bedeutet, über Widersprüche des Denkens nicht hinwegkommen zu können oder ethische Mißbilligung erleiden zu müssen. Erst in den herrschend gewordenen Ideen, wie sie aus den bewußt gewordenen Wertungen hervorgehen, wird daher die Selbstbehauptung wirklich menschlich, das heißt sozial; denn nun erhält sich durch sie nicht nur das Individuum selbst, sondern in dem Maße, als die Ideen wirksam werden, auch eine immer größere Gruppe von Artgenossen, mit denen die Idee in Gemeinschaft setzt. Wäre nicht diese Bestimmung der psychischen Natur im Menschen durch Formalprinzipien, welche ihm erst eine über seine Vereinzelung hinausgehende Verbindung mit den Artgenossen für sein Bewußtsein möglich machen, dann müßte die intelligente Tiergattung Mensch das singuläre Beispiel eines Kampfes ums Dasein geben, in welchem die einzelnen Individuen sich gegenseitig auszurotten trachteten, soweit nicht eine instinktartige Geselligkeit gegen den immer überlegener werdenden Intellekt eine nur sehr bescheidene Schranke böte. Die bewußt gewordenen Richtmaße unserer geistigen Natur, also die Ideen der Wahrheit, der Sittlichkeit, des Rechtes, der Kunst, sind somit nichts anderes als die Formen der sozial gewordenen Selbsterhaltung, als die Art, in welcher sich die soziale Be-

schaffenheit des menschlichen Lebens inmitten seines individuellen Entwicklungsprozesses immer wiederherstellt.

Das Mittel aber, durch welches sich dieser dialektische Prozeß der Durchsetzung der sozialen Lebensformen im Für- und Gegeneinander der individuellen Lebensbestrebungen vollzieht, ist die gesetzmäßige Art, in welcher alles Leben innerhalb seiner Formen überhaupt besteht: und diese ist zweckmäßige Tätigkeit, beim Menschen speziell nicht bloß zweckmäßige, sondern zweckbewußte Tätigkeit, menschliche Arbeit. In diesem Begriff des Zweckbewußtseins wies bereits Marx uns auf den charakteristischen Unterschied der menschlichen Sphäre gegenüber der bloß tierischen, der menschlichen Arbeit gegenüber der „tierartig instinktmäßigen Form der Arbeit". Nicht daß der Mensch „nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß".[6] So zeigt das menschliche Leben einen formalen Charakter, die Normmäßigkeit, die in der Gesetzlichkeit des Logischen und des Wertes, sei dieser ethisch oder ästhetisch, seine Richtung dialektisch bestimmt, und einen aktualen Charakter, die zweckbewußte Arbeit, welche allen Lebensinhalt in einem zur Allgemeingültigkeit strebenden, also immer größere Kreise der Nebenmenschen umfassenden Prozeß jener Gesetzlichkeit gemäß zu gestalten strebt. Aus diesen psychischen Elementen ergibt sich erst die Idee des Fortschritts, welche der Mensch zuletzt in der Geschichte bewußt und systematisch zu realisieren sucht, die sonst aber niemals ein Element der historischen Gesetzlichkeit hätte werden können. Ja mehr noch: hier liegt der Grund nicht bloß für die Idee, sondern auch für die Realität des Fortschritts, für seine geschichtliche Notwendigkeit; denn in dem innerhalb der ideellen Einheitsformen zweckbewußt verlaufenden Arbeitsprozeß vollzieht sich nun die Berührung der menschlichen Aktualität mit der äußeren Kausalität.[7]

[6] K. Marx, Das Kapital, I, 4. Auflage, S. 140.

[7] Der Begriff der Entwicklung als eines Fortschrittes ist daher gar kein Naturbegriff, und es war eine große Verirrung,

Alles nämlich, was dem sozial gewordenen Arbeitsprozeß widerspricht, auf verschiedenen Stufen freilich jedesmal verschieden, das Unlogische, das Unsittliche, das Häßliche, muß nun auch mehr und mehr als das Lebenschädigende und Unsoziale gestempelt werden. Derart wird es allmählich notwendig in der Richtung des größeren Kreises der Selbstbehauptung sogar aus ihrem individuellen Begriff hinausgedrängt. Dies vollzieht sich an jedem Punkte menschlicher Lebensführung. Wenn die Gedanken in Widerspruch geraten, sagt der Mensch: so kann es nicht sein, und — er denkt sie anders. Wenn ihn die Dinge und Zustände bedrängen, sagt er: so soll es nicht sein, und ruht nicht, bis er sie anders gemacht hat. Erschrickt er im Bilde des Dorian Gray vor seiner eigenen moralischen Häßlichkeit, so stählt er seinen Willen, um anders zu werden, und kann wenigstens neue Hoffnung fassen. Hierin dokumentiert sich nun der reale Sinn des im Marxismus so wichtigen Begriffes eines sozialen Widerspruches. Er ist hier nicht mehr eine mystische Beweglichkeit und Kraft eines Absoluten, wie bei Hegel, sondern nichts anderes als die Art, in welcher die gesetzmäßige Aktionsweise des inneren Lebens historisch nach außen wirksam wird. Kurz: die innere Gesetzlichkeit wird überall äußere Kausalität. Und dies ist das wunderbare Band, das die Welt der Werte mit jener der Naturnotwendigkeit verbindet, daß die Kausalität im Bereich des sozialen Lebens nicht mehr blindes Wirken ist, so wie sie es schon nicht mehr im Organischen ist, sondern durch ihre immanenten formalen Beziehungen nach bestimmten Richtungen determiniert ist. Auf menschlicher Basis ist alle Kausalität erst in einem geistigen

---

zu meinen, ihn rein naturwissenschaftlich, etwa mit Hilfe des Darwinismus, begründen zu können. Im Gegenteil: insoweit die tierische Entwicklung der Arten stets noch eine Vervollkommnung vom Standpunkt des betreffenden Lebewesens darstellt, eine lebensfähigere Anpassung, sieht sich heute auch die Biologie genötigt, einen bloß mechanischen Begriff der Entwicklung als etwas ganz Undenkbares fallen zu lassen. Vergl. hierzu auch Max Adler, Kant zum Gedächtnis, S. 46 bis 47 (Wien 1904) und S. 44 ff., dieses Buches.

Milieu wirksam, durch welches sie von vornherein auf ein Ziel gerichtet ist und so im naturnotwendigen Prozeß zugleich eine Entwicklung realisieren muß. Die menschliche Kausalität ist deshalb nicht bloß, wie Schopenhauer sehr schön gezeigt hat, durch Erkennen, sondern durch Ideen, das heißt durch Wertung ablaufende Motivation.

Aber freilich bedarf es zur Realisierung dieser Wertungen der äußeren Kausalität, das heißt die äußere Kausalität muß möglich sein, und das ist der scheinbar selbstverständliche, aber große und folgenschwere Gedanke der materialistischen Geschichtsauffassung. „Es genügt nicht," schrieb schon der junge Marx und gab damit das Leitmotiv seiner Geschichtsauffassung, „daß der Gedanke sich zur Wirklichkeit drängt. Die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen." Erst durch diese Beziehung auf die reale Kausalität wird jene psychische Analyse ergänzt, freilich nur so, wie diese selbst wieder den Gedanken der materialistischen Geschichtsauffassung ergänzen muß, sollen beide nicht auseinanderfallen wie sublime Ideologie und platter Materialismus. Die Idee als das Richtungselement sozialer Kausalität ist gewiß die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung. In sie müssen alle anderen Kräfte eingehen, um überhaupt soziale Kräfte werden zu können, die Produktivkraft der Natur ebensogut wie die der Menschen. Ist die Idee jedoch die Triebkraft, dann ist sie eben nicht die Maschine des sozialen Lebens. Diese bauen und setzen die Menschen zusammen in einem mühsamen Produktionsprozeß ihres materiellen Lebens, in einem immer mehr sich verflechtenden Getriebe ihrer wirtschaftlichen Lebensbedingungen, ihrer „ökonomischen Verhältnisse". In den Schranken dieser ökonomischen Verhältnisse allein bewegt sich daher auch jederzeit die der inneren Gesetzlichkeit zu Gebote stehende äußere Kausalität. Das ist der tiefere Grund, warum alles Große, das heute die Menschen bewegt, schon von alters her als Ideal die Herzen und Köpfe großer Denker beseligen konnte, und aller hohe Sinn doch nicht imstande war, zur Wirklichkeit zu bringen, was die Vernunft verlangte. Die äußere Kausalität muß möglich sein, das heißt der Grad der erreichten Natur- und Gesellschaftsbeherrschung bestimmt den

Verwirklichungsgrad der Idee. Die ökonomischen Verhältnisse stellen nur die Bewegungsfreiheit des Ideellen her: was in ihnen möglich wird, was überhaupt in ihnen sie so gestaltet, daß ihre der Entfaltung des sozialen Lebens gefährlichen Widersprüche überwunden und neue erhöhte Lebensstufen erreicht werden, das ist allein die zielstrebige und zweckbewußte Formalgesetzlichkeit der hierdurch sozial gewordenen psychischen Menschennatur. Die ökonomischen Verhältnisse oder die materiellen Lebensbedingungen überhaupt sind also allerdings von jener grundlegenden Bedeutung, welche die materialistische Geschichtsauffassung ausdrückt; denn sie bezeichnen die Grenzen der Entwicklungsmöglichkeiten des sozialen Lebens, sie bestimmen in der wechselnden Art ihrer gesamten Struktur den jeweiligen Inhalt seiner Ideen, die Richtung des Interesses in ihrer Verfolgung, die Fülle der Mittel zu ihrer Bearbeitung und das Hervortreten von gesellschaftlichen Aufgaben zu ihrer Zeit. Deshalb ist es auch gewiß wahr, daß jede Gesellschaft im Grunde sich nur solche Aufgaben stellt, die sie lösen kann, weil diese ihre Gegenständlichkeit, ihren geschichtlichen Inhalt nur aus ihren materiellen Lebensbedingungen schöpfen können. Aber daß die Gesellschaft überhaupt Aufgaben hat, das erwächst ihr nicht aus den ökonomischen Verhältnissen. Aus der ökonomischen Struktur als solcher, das heißt in Loslösung von dem Menschen gebracht, was nur in einer gewaltsamen Abstraktion möglich ist, folgt überhaupt gar nichts für den ideologischen Überbau, am allerwenigsten also die Stellung von Aufgaben oder gar die Notwendigkeit ihrer Lösung in einer bestimmten geschichtlichen Richtung. Erst im unlöslichen Zusammenhang der ökonomischen Struktur mit einer ganz bestimmten formalpsychischen Natur des Menschen, deren historische Erscheinungsweise sie eigentlich ist, erschließt sich nun auch die Notwendigkeit in der Gestaltung und Entwicklung des ideologischen Überbaus. Die ökonomischen Verhältnisse — um dieses Wort für die Gesamtheit der materiellen Lebensbedingungen zu nehmen — sind also keine mystischen Produktionsfaktoren des geistigen, das heißt geschichtlichen Lebens: sie selbst erzeugen nichts, zerstören nichts, ver-

ändern nichts. Sie bestimmen nur, sie sind variable Determinanten an der formalen Konstanz des sozialen Lebens.

So also ist die Abhängigkeit des Ideellen vom Materiellen auf sozialem Gebiet beschaffen. Erinnern wir uns nun an die anfängliche Feststellung, daß dieses Materielle selbst schon ein Psychisches ist, so hat gerade die Untersuchung der materialistischen Geschichtsauffassung nach ihrer sozialpsychischen Seite diese Grundwahrheit in das hellste Licht gestellt. Das Ökonomische ist keine dingliche Potenz, die dem Geistigen in der Geschichte gegenübertritt. Ist doch die Zerstörung des sachlichen Scheines der wirtschaftlichen Verhältnisse eine der unvergänglichen Geistestaten, mit der Karl Marx der Sozialwissenschaft einen neuen Weg eröffnet hat. Das Ökonomische ist das in der Geschichte wirkende Geistige selbst, nur auf der untersten Stufe des jeweiligen sozialen Zusammenhanges, wo es noch unmittelbar mit der physischen Selbstbehauptung, das heißt mit der Beschaffung der Mittel zur Produktion und Reproduktion unseres Daseins zusammenhängt. In den materiellen Lebensbedingungen bezieht sich also das soziale Leben nur auf jene sozialpsychischen Formen seiner selbst (Beziehungen von Mensch zu Mensch), die zur Erhaltung der bereits erreichten Höhe seiner gesellschaftlichen Ausgestaltung unentbehrlich sind. Deshalb ist die Bezeichnung des Ökonomischen als unterster Stufe des Geistigen auch nur relativ zu verstehen, und hat Kautsky mit Recht einmal betont, daß auf dem Stande unserer Entwicklungsstufe zum Beispiel auch der erreichte Stand in der Beherrschung der Mathematik zu den wirtschaftlichen Lebensbedingungen gehöre.

Die Zerteilung des geschichtlichen Prozesses in einen sachlichen, materiellen und in einen ideellen Faktor ist also ganz unkritisch. Sie liegt auch gar nicht im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung, in welche sie nur durch deren Verquickung mit dem metaphysischen Materialismus hineingetragen wurde. Die materialistische Geschichtsauffassung begreift den geschichtlichen Prozeß nicht dualistisch, sondern monistisch aus der Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die nur eine einzige sein kann: die psychische. Auf diese

Weise wird auch hier wie sonst überall die Frage der einen, wie die materialistische Geschichtsauffassung die Ideen aus den materiellen Lebensbedingungen erklären könne, zu einem Scheinproblem, das sich in seinen eigenen unkritischen Begriffen verwirrt; und der Vorwurf der anderen, daß die materialistische Geschichtsauffassung diese Erklärung nicht geben könne, zu einem Schlag ins Wasser, da sie diese Aufgabe nie auf sich nehmen wollte. Es genügt ihr, wenn sie über den Zusammenhang von ideellem und materiellem Leben sich zu orientieren vermag. Was sie hier gefunden hat, läßt sich auf einen höchst einfachen Ausdruck bringen: das Ideelle ohne das Materielle ist wirkungslos, das Materielle ohne das Ideelle ist richtungslos. Das scheint eine Trivialität, nicht anders wie der große Satz von Kant, Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Und doch bedurfte es, um uns zum inneren Verständnis jener „Trivialität" zu führen, der Riesenarbeit zweier der größten Denker, Kant und Marx, von denen der erste uns die psychische, der zweite die soziale Seite dieser Wahrheit erschloß. Das ist auch ein Stück Dialektik unseres Lebens, und vielleicht das schicksalschwerste. Denn in ihm verrät sich, wie langsam wir zum Verständnis des Selbstverständlichen reifen.

II.

Die Dialektik bei Hegel und Marx.

Von den dem Marxismus zugrunde liegenden Denkelementen hat die Dialektik bis jetzt eigentlich nur bei den Gegnern größere Beachtung gefunden. Während man jeden Angriff auf die materialistische Geschichtsauffassung oder auf die ökonomischen Lehren sofort als einen das Wesen des Marxismus antastenden Eingriff empfand, zeigte man sich hier nicht so empfindlich. Ja, es scheint fast, als ob auch viele Anhänger der Lehren von Marx und Engels die Meinung ihrer Gegner teilten, daß die Dialektik im Grunde eine unwesentliche Zutat zum System des Marxismus sei, entsprungen nur aus dem historischen Zusammenhang, den seine Begründer als Schüler Hegels mit dessen Philosophie hatten, so daß bei Angriffen auf die Dialektik keine ernste Gefahr für die Unversehrtheit dieses Systems selbst zu befürchten wäre.

Dieser Lauheit in der Verteidigung entspricht die Vehemenz des Angriffes, die sich besonders gefördert sah, als auch innerhalb des Marxismus von Ed. Bernstein die bekannten Angriffe auf die Marxsche Dialektik erhoben wurden. Wie Bernstein sie als „das Verräterische in der Marxschen Doktrin, den Fallstrick, der aller folgerichtigen Betrachtung der Dinge im Wege liegt", denunzierte, so daß man sagen müsse, daß Marx und Engels alles Große, was sie geleistet haben, trotz ihr geleistet hätten, so bezeichneten andere Kritiker (Schitlowsky, Struve, Sombart) sie in der Hegelschen Gestalt als eine bloße Sophisterei, und innerhalb der Grundlagen des Marxismus als ein konstruktives Element, ja als einen Fremdkörper, von dem man gar nicht begreifen könne, wie Marx und Engels ihn auch nach ihrer an Hegel geübten Kritik noch haben beibehalten können. Und ihrer aller Meinung spricht vielleicht Masaryk aus, wenn er mit der an diesem Forscher so wohltuenden Offenherzigkeit sagt: „Ich muß gestehen, mir erscheint die Hegelsche Dialektik auch in der materia-

listischen Form als bloßer Hokuspokus." Mit ihr hätten Marx und Engels „ihren materialistischen Pelz mit metaphysischem Spinngewebe äußerst überflüssig überzogen".

Zu dieser Anfeindung der einen und Gleichgültigkeit der anderen steht in merkwürdigem Gegensatz die hohe Wertschätzung, die Marx und Engels der Dialektik stets entgegengebracht haben, und zwar nicht nur in ihrer dem Hegelianismus noch nahestehenden Frühzeit, sondern auch nach ihrer kritischen Loslösung von der Hegelschen Philosophie. Hat doch Marx in seinem Briefe über Proudhon aus dem Jahre 1865, also zu einer Zeit, da er mit der Arbeit an seinem „Kapital" bereits zur vollen Ausreifung seines eigenen Standpunktes gelangt war, von der „wirklich wissenschaftlichen Dialektik" gesprochen, in deren Geheimnis Proudhon nie eingedrungen sei und die man weder mit Sophistik noch mit einer bloß äußerlichen Entgegenstellung von Gegensätzen verwechseln dürfe.[1] Und wie er im „Kapital" selbst die Dialektik verteidigte, ist ja genug bekannt, von deren Hegelscher Form sogar er sagt, daß sie trotz ihrer Mystifikation doch „ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt" habe. Engels wiederum nannte die Dialektik „die höchste Form des Denkens", „eine durch und durch revolutionäre Denkmethode", „unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe". Deshalb hat er es auch immer als seine und Marxens historische Leistung auf dem Gebiet der Entwicklung des Denkens angesehen, daß sie beide wohl die einzigen gewesen seien, „die aus der deutschen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten".

Wenn Marx und Engels so über die Dialektik geurteilt haben und dies gerade trotz ihrer einschneidenden Kritik an der Hegelschen Philosophie, wenn sie stets überzeugt blieben, daß die Hegelsche Dialektik nicht einfach beiseitezuschieben war, sondern einen Kern enthielt, den sie gerettet hatten und der nicht verloren gehen durfte, ja als

[1] M. Marx, Das Elend der Philosophie, S. XXVII und XXXII.

dessen Frucht sie ihre eigene Denkweise ansahen, so sollte eine solche Tatsache doch vorsichtig machen und veranlassen, ehe man über einen inneren Widerspruch oder über metaphysische Rudimente im Marxismus Klage führt, lieber zu untersuchen, was denn dieser Kern der Hegelschen Dialektik sei und was er in der Gedankenarbeit des Marxismus bedeute. Wir fragen also zunächst nach dem Sinne der Dialektik bei Hegel.

1. Die Dialektik bei Hegel.

Der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik ist bekannt. Sie war eine Selbstbewegung des Begriffes, das heißt ein gedanklicher Prozeß, in welchem jeder Begriff nicht etwa durch äußerliche Zutat, sondern nur durch den ihm selbst wesentlichen Widerspruch über sich hinaus zu einem neuen Begriff getrieben wurde, der diesen Widerspruch zwar in eine höhere Einheit auflöste, aber nur, um in dieser sofort wieder zum Gegenstand einer Spaltung, einer neuen Gegensätzlichkeit zu werden. Auf diese Weise erhielten endlich alle unsere begrifflichen Bestimmungen in einem großen System des Denkens einen Zusammenhang, der kein bloß zufälliger mehr, sondern ein aus den dem Denken eigentümlichen Kräften hervorgegangener zu sein schien. Dieser gedankliche, logische Prozeß war aber zugleich ontologischer Natur; das heißt der Gedankenzusammenhang und die Art, wie er zustande kam, gab zugleich den wirklichen Zusammenhang und die Entwicklung der Dinge selbst. Die Gesetzlichkeit in der Bewegung der Denkbestimmungen war also zugleich der Werdeprozeß der Welt. Denn das eigentliche Wesen der Dinge lag durchaus nur in ihren Begriffen, in deren logischer Entfaltung erst jene Qualitäten auftraten, durch welche die Welt ihren dinghaft-starren Charakter erhielt. Auf diese Weise wurde die Logik zur Metaphysik und mußte es werden, sobald die kritische Errungenschaft der Kantschen Philosophie, daß wir alle Erfahrung nur in den Formen unseres Geistes erleben können, dahin mißverstanden wurde, daß Denken und Sein identisch sei. Der kritische Idealismus Kants verwandelte sich in den

absoluten Hegels, von dessen Standpunkt aus die Welt nicht mehr für den Geist irgendeines Individuums gegeben war, so daß dieser Geist nichts anderes bedeutete als die Erfahrung selbst, sondern von dem aus der Geist vielmehr schon vor jeder Erfahrung, weil vor jedem menschlichen Individuum, diese ganze Welt aus sich heraus erzeugte und in den einzelnen Individuen bloß als in ebenso vielen Bestimmungen seiner selbst nur zum Selbstbewußtsein gelangte.

Man hat unrecht, über diese großartige Vorstellung Hegels als einer wüsten Phantasie zu spotten oder sie gar unverständlich zu finden. Denn sie ist im Grunde nur die spiritualistische Kehrseite der dogmatisch-materialistischen Vorstellung einer Entwicklung der Materie bis zu jener Komplikation ihrer selbst, aus welcher in ihrem stofflichen Getriebe plötzlich der Gedanke entspringt, um jetzt alle diese Werke des Naturmechanismus sich zur Erkenntnis zu bringen. Ja, insofern bei Hegel es doch von allem Anfang an schon Geist ist, der die Entwicklung macht und zuletzt nur zur Selbstbetrachtung im Menschen gelangt, während der Materialismus sich vergebens bemüht, aus dem geistlosen Klotze seiner Materie die Funken des Gedankens zu schlagen, ist die Hegelsche Metaphysik nicht nur konsequenter, sondern im eigentlichen Sinne auch geistvoller als die des Materialismus.

Dieses System des absoluten Idealismus ist nun bei Hegel durchaus eins mit der Dialektik; denn nur durch die Gegensätzlichkeit, welche den Begriffen innewohnt, vollzieht sich jene Bewegung, in der das System des Geistes zustande kommt. Die Dialektik bei Hegel ist demnach nicht etwa bloß eine Methode des Denkens, sondern vor allem eine Theorie der wahren Erkenntnis. Sie beschränkt sich nicht auf die Untersuchung der Art unseres Denkens, sondern ist der Überzeugung, in der Darlegung des inneren Verhältnisses der Denkbestimmungen zugleich auch den Gang der Sache selbst aufgezeigt zu haben. Sie ist also eine Erkenntnistheorie, aber keine kritische, sondern eine metaphysische, die im Gegensatz zur Kantschen in die Erkenntnis des Wesens der Dinge selbst einführen will. Sie

vollbringt diese große Leistung, sich eine absolute Einsicht von dem Weltprozeß zu verschaffen, durch ihre Eigenart, mit der sie über die Begrenztheit eines bloß logischen Denkens hinausschreitet.

Will man dieses Hinausschreiten der Dialektik über die Logik richtig verstehen und damit deutlich erkennen, was Hegel mit dieser so mystisch scheinenden Bewegung des dialektischen Denkens eigentlich gemeint haben kann, so müssen wir auf die Darstellung, mit der Hegel seine Dialektik von der Logik unterscheidet, etwas näher eingehen. Er hat für die Dialektik eine sehr bezeichnende Benennung eingeführt, indem er das von ihr geleitete Denken das „unendliche Denken" nennt. Es ist un—endlich, weil es nur in sich selbst sein Ende und seine Bestimmung findet. Während nämlich das logische Denken stets einen von ihm unterschiedenen Gegenstand hat, durch welchen es zugleich auf diesen beschränkt ist, so daß es also überall inhaltlich bestimmt und abgegrenzt ist,[2] hat das dialektische Denken, weil es nur sich selbst zum Gegenstand hat, keine andere Grenzen als die seiner eigenen Tätigkeit selbst. Und da der Charakter der Denktätigkeit gerade in dem steten Flusse aller seiner Bestimmungen besteht, so ist das dialektische Denken, welches diesen Charakter zum Bewußtsein bringt, eben un—endliches Denken.

Das unendliche Denken ist also jenes Denken, welches bei den starren Abgrenzungen des logischen oder, wie Hegel es gewöhnlich nennt, verstandesmäßigen Denken nicht stehen bleibt, sondern auf den Akt der Denktätigkeit selbst zurückgeht, in welchem die Bestimmungen des logischen Denkens noch eine lebendige und ungeschiedene, dem Denksubjekt unmittelbar gegebene Einheit bilden. Eben dadurch gelangt die Dialektik zur Überwindung der isolierenden und notwendig einseitig bestimmenden Form des logischen Denkens.

Hegel hat mit dieser Gegenüberstellung der Dialektik und Logik eine große und neue Erkenntnis ausgesprochen, deren Bedeutung nur wegen ihrer metaphysischen Gestalt,

[2] Hegel, Enzyklopädie (Ausgabe Georg Lasson, Leipzig 1905), § 25 und § 62.

in der sie in seinem System auftreten muß, nicht erkannt werden konnte. Es ist überhaupt für das richtige Verständnis Hegels wie insbesondere für das seines Verhältnisses zu Marx und Engels nötig, daß man sich klar wird, wie bei Hegel zwei ganz verschiedene Dinge unter dem gleichen Namen der Dialektik einhergehen: einmal eine Art des Denkens, also eine Methode, dann aber eine Art des Seins, des Wesens der Dinge, also eine Metaphysik. Bezeichnen wir diese beiden Bedeutungen, die freilich zufolge des Identitätsstandpunktes der Hegelschen Philosophie zusammenfließen mußten, mit besonderen Namen, nennen wir die Methode, also die Gegensätzlichkeit des Denkens im Ablauf seiner Inhalte Dialektik, dagegen die Gegensätzlichkeit des Seins im Ablauf seiner realen Vorgänge Antagonismus, so wird mit einemmal deutlich, welche völlig verschiedenen Dinge die Hegelsche Dialektik vereinen konnte, weil sie nicht bloß und vor allem nicht nur Methode, sondern zugleich Metaphysik war.

Sehen wir nun von der metaphysischen Form ab und halten wir uns an die Methode, dann enthält die Hegelsche Dialektik eine Wahrheit, die erst die moderne Logik und Psychologie, zumeist ohne bewußte Anlehnung an Hegel, durch ihre Arbeiten über die Natur des Begriffes und des Urteils immer energischer zu entwickeln unternimmt und mit denen die althergebrachten Anschauungen der formalen Logik und Psychologie eine förmliche Umwälzung erfahren. Versuchen wir, uns diesen eigenartigen Wahrheitsgehalt der Dialektik Hegels klarzumachen, so gelingt dies am ehesten durch ihre Konfrontierung mit der Eigenart des verstandesmäßigen, also in Begriffen und Urteilen verlaufenden Denkens.

Es ist eine alte Weisheit, daß die Logik nicht eine Lehre ist von dem Denken selbst, sondern nur ein Kanon für das richtige Denken. Ihre Gesetzlichkeit ist nicht eine solche des wirklichen Denkprozesses, sondern nur eine Norm für die Beurteilung seiner Resultate. So alt diese Erkenntnis ist, so wenig wird sie doch im Bewußtsein gehalten. Vergißt man doch nur zu leicht, die Konsequenz daraus zu ziehen, daß

also sogar das richtige Denken kein logisches Denken zu sein braucht, sofern wir bloß auf den wirklichen Denkverlauf achten. Auch unterliegt man immer wieder der Gefahr, die Denkgesetze der Logik so aufzufassen, als ob sie das wirkliche Denken, wenigstens das richtige Denken, tatsächlich bestimmten, also nicht bloß Namen, sondern Naturgesetze wären. Dies hängt damit zusammen, daß die Logik für die Bestimmung des richtigen Denkens allerdings von unumstößlicher Geltung ist; und da der Zweck alles Denkens nur die Richtigkeit seiner Resultate sein kann, das Denken überdies die Gesamtheit unserer Erfahrung erfaßt, außerhalb welcher überhaupt nichts mehr übrig bleibt, kann freilich die Vorstellung entstehen, daß die Normen für das Denken zugleich Gesetze des Denkens sind. Eine Betrachtung aber, die gar nicht auf den Zweck des Denkens, Richtigkeit seiner Ergebnisse zu erlangen, ausgeht, sondern auf die Gesetzmäßigkeit des Denkens in seinem tatsächlichen Prozeß, kann zu einer Identifizierung der logischen Gesetzlichkeit, ja auch nur der logischen Formen mit der wirklichen Denktätigkeit um so weniger gelangen, als sie nun die Wahrheiten der formalen Logik als durchaus einseitig beschränkt, ja von ihrem Standpunkt geradezu falsch erkennen muß.

Für diese Erkenntnis ist der entscheidende Ausgangspunkt, daß die Logik es mit dem Denken überhaupt nur insoweit zu tun hat, als dasselbe in *sprachlicher* Form, das heißt in *Urteilen* vor sich geht. Das Urteil als solches gibt aber nie den gesamten Denkinhalt wieder, dem es entstammt, sondern im Urteil determiniert sich dieser Inhalt und wird zergliedert, geformt. Das Urteil und somit die Formeln der Logik können den gesamten Stoff des Denkens niemals erschöpfen. Sehr gut hat Wilhelm *Jerusalem* auf den gegenüber der Logik nie zu übersehenden Umstand aufmerksam gemacht, daß bei allen Urteilen der im Urteil ausgedrückte Inhalt schon vor dem Urteilsakt in irgendeiner Form ganz gegeben war.[3] Hierin liegt auch meines Erachtens der Grund, warum man sich oft trotz aller Fülle der Gesichte nicht deutlich und ver-

[3] W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion, S. 24.

ständlich machen kann. Nicht selten erfüllt eine Anschauung oder eine Einsicht den Geist mit großer Lebendigkeit, aber trotz aller Mühe des sprachlichen Ausdruckes erscheint die in Urteilen gefaßte Mitteilung sogar für das eigene Empfinden völlig unzulänglich. Es fehlt also nicht das Bewußtsein des Denkinhaltes, wohl aber die Ausdrucksmöglichkeit. Diese Tatsache, daß das Denken in seiner psychischen Wirklichkeit etwas viel Umfassenderes, ich möchte sagen Kompendiöseres ist, als es sich in den Formeln der Logik darstellt, durch welche es vielmehr aus seinem realen Zusammenhang auseinandergerissen und in unvollständiger Weise fixiert wird, zeigt sich auch noch besonders deutlich in der oft bemerkten Erscheinung, daß Redner große Gedankenreihen entwickeln, von denen sie im Beginn ihrer Rede noch keine Detailkenntnis hatten, ja deren Fülle und Bedeutung sie oft selbst überrascht.[4] Dies heißt aber nichts anderes, als daß in der urteilsmäßigen Weise, in welcher der Redner nun sich selber klar wird und anderen sich mitteilt, der ursprüngliche Gedankenkomplex, der ihm als Ganzes bereits im Bewußtsein lebt, sobald er die Nötigung zum Sprechen empfindet, sich nun bloß auseinanderlegt und zergliedert, genötigt durch die starren und unvermengbaren Formen des Urteils, das ist der Logik. Es gelangt also jetzt zwar der ganze Inhalt des Gedankens zum Ausdruck, aber er kann nicht auf einmal in den Bereich des Verstandesmäßigen einströmen; sondern wie eine große Menge sich vor einem Portal staut und nur einzeln das Tourniquet passieren kann, so muß sukzessive der ganze ungeteilte Gedankenstoff sich teilen und einzeln zur urteilsmäßigen Auffassung kommen, wobei das, was im Gedankeninhalt beisammen lag, nun durch die sprachlichen Notwendigkeiten des Urteils bald affirmativ, bald negativ, bald koordiniert, bald entgegen-

[4] Im Hinblick hierauf hat Heinrich v. Kleist in einer sehr lesenswerten Abhandlung „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden" geraten, daß, wenn sie trotz eifrigen Nachdenkens über eine Sache kein Resultat erreichen lasse, man einfach mit dem nächsten besten, der einem aufstößt, darüber reden sollte.

gesetzt angeordnet erscheint. Die ganze einheitliche Energie des Denkerlebnisses wird so durch die logische Form zerstreut, wie der Lichtstrahl durch das Prisma in das Spektrum auseinandergezogen wird.

Es ist also allerdings gar kein Zweifel, daß zum klaren Bewußtsein des eigenen Gedankeninhaltes das urteilsmäßige Denken unerläßlich ist. So, wie der Pförtner vor dem Tourniquet nur die große harrende Masse sieht, aber erst, wenn sie die Schranke einzeln passiert, nun feststellen kann, wieviel unausgewachsene Personen darunter sind, wieviel mit Freibilletten oder gar ohne Legitimation, so erscheint im urteilsmäßigen Denken erst die Kontrolle über den Gedankeninhalt durchführbar. Aber — und das ist das Wichtige — es erscheint sukzessive, was gleichzeitig war, an verschiedenen Stellen des Urteils, was beisammen war, es erscheint entgegengesetzt und sich ausschließend, was doch eine Einheit war.

Man darf sich also durch die Geschlossenheit der Logik und ihren freilich unverbrüchlichen Geltungsanspruch nicht über ihre eigentümliche Begrenztheit täuschen lassen. Der Anschein, der nicht selten dazu verleitet hat, die logischen Gesetze als Gesetze des Denkverlaufs selbst zu betrachten, ist darin begründet, daß die Logik einen Teil in sich schließt, der, streng genommen, ihr gar nicht zugehört, weil er teils psychologischen, teils erkenntniskritischen Inhaltes ist. Es ist klar, daß jene Formen des Denkens, welche die Erkenntnistheorie als Bedingung des Zustandekommens jeder Erfahrung nachgewiesen hat, also insbesonders die Beziehung der Mannigfaltigkeit des Gegebenen in die Einheit der Vorstellungen und Begriffe, ebensowenig zur Logik als solcher zu zählen sind, wie die psychologischen Feststellungen, daß alles Denken in Urteilen und Schlüssen vor sich geht, die sich in Begriffen aufbauen.

Nun könnte man noch meinen, daß der Standpunkt des logischen Denkens gleichwohl der einzige, ja geradezu unentrinnbare wäre, von dem aus das Denken betrachtet werden kann, weil ja jeder andere Denkinhalt, aus welchem über das Denken weitere Bestimmungen entnommen

werden sollen, selbst wieder unter der Beurteilung der Logik stünde. Allein demgegenüber kommt eben entscheidend in Betracht, daß die logischen Gesetze ja selbst Resultate des urteilsmäßigen, das heißt *sprachlichen* Denkens sind, also notwendig einseitige und unvollständige Bilder des Denkprozesses, die daher in anderen sprachlichen Sätzen eine Ergänzung des Denkinhaltes selbst finden können, so sehr auch diese letzteren gleichzeitig in gewisser Beziehung unter der Kontrolle der ersteren stehen. In der Tatsache, daß an dem gesamten, der logischen Beurteilung unterliegenden urteilsmäßigen Denkstoff außerdem noch eine erkenntniskritische und eine psychologische Bearbeitung durch das Denken möglich ist, offenbart sich der übergreifende, alogische Charakter des Denkens selbst. Man braucht die Logik nicht nur nicht, um logisch zu denken, man braucht sie überhaupt nicht zum Denken, sondern bloß zur Prüfung des Denkens. Dies aber ist ein bedeutender Unterschied, denn man hat zwar auch ohne Kenntnis der Gesetze der Mechanik bereits Häuser gebaut, aber nur, indem man die Gesetze der Mechanik dabei *tatsächlich befolgte*. Gerade dies gilt nun nicht von den Gesetzen der Logik. Es ist wenigstens nicht notwendig, daß das richtige Denken auch logisch verfährt. Vielmehr scheint dies gerade bei den wichtigsten Entdeckungen des Denkens nicht der Fall zu sein, die meist wie unvermittelte Eingebungen sich plötzlich einstellten.[5] Die Logik bietet also nur *einen* Standpunkt für die Erfassung des Denkens, neben dem noch andere möglich sind.

Ein solcher anderer Standpunkt ist nun der des dialektischen oder des unendlichen Denkens, und es zeigt sich nun, wie bezeichnend dieser Ausdruck Hegels ist. Vom Standpunkt des unendlichen Denkens wird die Starrheit und Einseitigkeit (die „Endlichkeit") der Logik dadurch überwunden, daß das Denken in seinem Flusse selbst zum

[5] Viel Aufklärendes hierüber findet sich bei Ernst *Mach* in seinem Vortrag „Über die Rolle des Zufalls" und in einer für unseren Gegenstand überhaupt sehr interessanten Schrift *Strickers*, „Physiologie des Rechtes", besonders S. 14 und 37.

Gegenstand genommen wird. Das Denken wird jetzt nicht in seiner begrifflichen und urteilsmäßigen Geschiedenheit, sondern in seiner Ununterschiedenheit, in seiner Einheit erfaßt. Das ist nur möglich, wenn die festen Schranken, welche das urteilsmäßige Denken an sich hat, fortwährend überschritten und eingerissen werden, um den ursprünglichen Zusammenhang des Denkverlaufs zwar nicht auszudrücken — das ist sprachlich unmöglich —, aber doch für das Bewußtsein kenntlich zu machen. Die Dialektik ist daher das „eigene Sichaufheben solcher endlicher Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten".[6]

Es wäre aber ganz falsch, wenn man diese Stellung der Hegelschen Dialektik gegenüber dem urteilsmäßigen Denken so verstünde, wie es häufig geschieht, als ob sie die Logik bekämpfe oder gar beseitigen wollte. Im Gegenteil, gerade Hegel hat der bloß logischen, das heißt verstandesmäßigen Auffassung ihr volles Recht gewahrt, indem er ausdrücklich bemerkt, „daß sowohl auf dem theoretischen wie auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt". Ja, er bezeichnet es geradezu als ein Zeichen der Unbildung, wenn jemand in seinem Denken unsicher hin und her schwanke, so daß es „oft viele Mühe kostet, sich mit einem solchen über das, wovon die Rede ist, zu verständigen und ihn dazu zu bringen, den bestimmten Punkt, um den es sich handelt, unverrückt im Auge zu behalten". Und so ist es wieder niemand anderer als Hegel selbst, dieser Meister der Dialektik, die in den Augen so mancher „Kritiker" nur eine Art Spiegelfechterei bedeutet, der die Unentbehrlichkeit eines logisch klaren und sicher begrenzten Denkens mit folgenden Worten einschärft: „Zum Philosophieren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präzision aufgefaßt wird und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden läßt."

Wie man sieht, war also Hegel weit entfernt davon, die Dialektik als ein Sprungbrett zu gebrauchen, mit der er sich von dem harten Boden der Logik fortzuschnellen hoffte. Er wußte selbst bereits genau, was seine späteren

[6] Hegel, Enzyklopädie, § 81.

Kritiker ihm über seine angebliche Nichtbeachtung logischer Wahrheiten vorhalten zu müssen glauben, und es ist zuweilen belustigend, zu sehen, wie zum Beispiel Schitlowsky sich ärgert, daß Hegel bei seinen dialektischen „Kunststücken" überall selbst schon anführt, was die Logik dagegen einzuwenden haben wird. Aus alledem folgt nur, daß man nicht vorschnell an eine Korrektur Hegels schreiten darf, bevor man eingesehen hat, wie es ein ganz unlogisches Beginnen ist, die Dialektik von der Basis der Logik zu kritisieren, weil die erstere eben bewußt einen anderen Standpunkt einnehmen will als die letztere. So wenig ein Standpunkt einen anderen ausschließen muß, so wenig ist dies auch hier der Fall, wo im Gegenteil beide sich zu einem vollen Bilde des Denkens ergänzen wollen. Das logische Denken wird also von der Dialektik weder bekämpft noch widerlegt, sondern es wird „aufgehoben", dieses Wort im spezifischen Sinne Hegels gebraucht, in welchem es eine Negation unter gleichzeitiger Position, das heißt eine Neusetzung auf höherer Stufe bedeutet. Deshalb sagt auch Hegel selbst, die Logik werde in der Dialektik konserviert, aber zugleich mit ihrem Inhalt auf einen Ausdruck von größerer Wahrheit gebracht.

Das radikalste Hinausschreiten über jede einzelne starre Denkform ist nun ihre Entgegensetzung. Daher ist die Dialektik das eigene Sich-Aufheben der endlichen Verstandesbedingungen durch ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten Bestimmungen. Und dieser Übergang, diese Entgegensetzung wird nicht etwa willkürlich von außen an das Denken herangebracht, sondern es ist die eigene Natur, die das Endliche in sein Gegenteil übergehen läßt. „Die Dialektik," sagt Hegel an einer Stelle der Enzyklopädie, welche geradezu als klassische Definition dieses schwierigen Begriffs bezeichnet werden muß, „wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen viel-

mehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik weiter auch nichts als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Räsonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Räsonnement erzeugt. In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese, in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt." [7]

Die Dialektik besteht also darin, daß sie jeden festbegrenzten Denkinhalt dadurch aus seiner Starrheit löst, daß sie ihn in jener notwendigen inneren Denkvermittlung aufweist, durch welche er überhaupt im Denken existiert. Sie zeigt also die durchgängige Beziehentlichkeit alles Denkens darin auf, daß sie durch alle starren Entgegensetzungen und Trennungen des Denkinhaltes, wie zum Beispiel Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, Position und Negation, Konkordanz und Widerspruch, Grund und Folge, Ursache und Wirkung usw. aufweist, wie alle diese im verstandesmäßigen Denken notwendig geschiedenen Momente überhaupt nur gedacht werden können, indem sie im Denken selbst ununterschieden sind. Das heißt: im Denken selbst bilden alle diese Bestimmungen derart zusammengehörige Merkmale, daß das trennende Verstandesdenken sie in Wahrheit gar

[7] Hegel, a. a. O., § 81.

nicht isoliert erfassen kann, sondern tatsächlich stets, indem es die eine Bestimmung setzt, die andere denkt. Wie wäre auch zum Beispiel der Begriff der Ursache ohne den der Wirkung zu denken, oder der der Einheit ohne ihre Abhebung von einer Vielheit. Und dies ist auch der eigentliche Kern der Kritik, die Hegel an den sogenannten vier Denkgesetzen übt. Mit ihr soll nicht deren Gültigkeit für die Logik in Frage gestellt werden, sondern nur zur Darlegung gelangen, wie die in ihnen ausgedrückten festen Formeln des Denkens in diesem selbst nicht bestehen, ja, daß sie selbst gerade nur dadurch als feste Schranken des Denkens aufgestellt werden konnten, weil das Denken selbst schrankenlos ist. Denn Schranke, sagt Hegel, ist als Schranke nur bestimmt durch die Vergleichung mit der bereits vorhandenen Idee eines Ganzen und Vollendeten. „Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen und Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenzen nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist.“[8]

Eben die Besinnung auf dieses Unbegrenzte, Unendliche im Denken selbst ist die Dialektik, und sie kann zu dieser Besinnung nur gelangen, wenn die Tätigkeit der Denkformen, in welcher sich unaufhörlich die Zersetzung und Begrenzung des Denkens vollzieht, ebenso unaufhörlich von der Kritik der Denkformen begleitet wird. Durch diese werden die scharfumrissenen Ausdrucksformen des Begriffs und Urteils gleichsam verflüssigt und gewinnen so wie geschmolzenes Metall ein ganz neues Aussehen. Das Urteil ist keine bloße Verbindung von Begriffen mehr, und der Begriff ist nicht mehr eine bloße, durch Abstraktion gewonnene Allgemeinbestimmung, sondern umgekehrt ist der Begriff nur als ein Urteilsbestandteil möglich und das Urteil selbst als eine lebendige Apperzeption eines Erlebniskomplexes, der in Begriffen bloß auseinandergelegt wird.

---

[8] Hegel, a. a. O., § 60, S. 86.

Das Denken kann daher in seiner Unmittelbarkeit nur begriffen werden, wenn man es in jenen größeren Zusammenhang rückversetzt, den es vor seiner sprachlichen Besonderung hatte, wenn man also über die begriffliche Form hinaus wieder jene Vermittlung herzustellen trachtet, die es mit dem Ganzen seines Inhaltes hatte. Dies erscheint dann als eine gegenseitige Berichtigung der Denkformen selbst, so daß Hegel mit Recht sagen durfte: „Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden ..., sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen." Freilich kann sich dabei die Dialektik, sobald sie aus dem Denken selbst in den Bereich des sprachlichen Ausdruckes tritt, nur wieder mit den begrenzten Mitteln des Verstandes mitteilen, und hieraus entstehen dann jene scheinbaren Widersprüche und Paradoxien, an denen die nur zu oberflächlichen Kritiker hängen bleiben. Allein man darf eben nicht vergessen, daß das Wesentliche der Dialektik ihr Appell von dem sprachlichen Denken an das Denken selbst ist, dem die Sprache nicht wesentlich ist, das heißt, die Dialektik kann im Grunde gar nicht mitgeteilt werden, sie muß selbst gedacht, sie muß verstanden werden. Das ist auch der Sinn des Ausspruches von Friedrich Engels, daß die Dialektik gelernt sein will.

Das Prinzip der Dialektik ist somit die Totalität, das heißt sie erweist sich dadurch als übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen, daß sie die Totalität derjenigen Bestimmungen in sich vereinigt enthält, welche dem Verstandesdenken in ihrer Trennung als Festes und Wahres erscheinen müssen. Ist das Verstandesdenken ein diffuses Licht, dessen überall verbreitete Helligkeit überhaupt ermöglicht, Dinge zu sehen, so wäre die Dialektik einer Sammellinse zu vergleichen, in welcher dieses Licht auf die höchste Energie des Bewußtseins von den Dingen konzentriert wird. Indem so die Dialektik die endlichen Verstandesbedingungen aus dem Gesichtspunkt der Totalität überschaut, also zu jeder Begrenzung ihre Ergänzung aufsucht und das eine als denkmöglich nur durch das andere erweist, bringt sie die gesonderten Be-

stimmungen des Verstandes in einen ununterbrochenen Zusammenhang und verwandelt so die zufällige Diskontinuität des logischen Denkens in einen notwendigen Fortschritt des Denkprozesses. Als das bewegende Moment dieses Fortschreitens erweist sich der *Widerspruch*. An diesem Punkte wiederholen sich alle Mißverständnisse der Dialektik in der vulgären Auffassung, die meistens dem Begriff des Widerspruches sich entgegenstellt. Gewöhnlich wird er nur logisch verstanden, obzwar es doch klar ist, daß ein dialektischer Widerspruch gemeint ist, also ein Widerspruch, der kein solcher ist.

Der dialektische Widerspruch ist vor allem nicht Kontradiktion, denn diese ist ja die pure Verneinung. Wie sollte aber aus einer solchen eine Bewegung des Begriffes hervorgehen. Mit Recht hat Friedrich Engels eine solche Auffassung des dialektischen Widerspruches, bei welcher das Gesetzte schlechtweg durch sein kontradiktorisches Gegenteil negiert wird, eine alberne Beschäftigung genannt, wenn man glaubt, auf diese Weise über die ursprüngliche Position hinauszukommen. Man muß eben zu der Erkenntnis vorgedrungen sein, welche Hegel einschärft, „daß das Negative ebensosehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besonderen* Inhaltes, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit *bestimmte* Negation ist; daß also im Resultat wesentlich das erhalten ist, woraus es resultiert.... Sie ist ein *neuer Begriff*, aber der höhere, reichere als der vorgehende; denn sie ist *um dessen Negation oder Entgegengesetztes* reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seines und des Entgegengesetzten."[9] Die Negation ist also nicht ein Nichts. Sie ist ebenso Dasein wie die Realität; ja, alle Realität als eine Bestimmtheit enthält zugleich immer auch die Negation des durch diese Bestimmtheit Ausgeschlossenen. Der Begriff der Bestimmtheit könnte gar nicht bleiben, wenn von ihm alle

[9] Hegel, Wissenschaft der Logik, I (1812), S. XX.

Negation weggedacht wird; denn damit wäre auch alle Bestimmtheit aufgehoben.[10]

Der Hegelsche Widerspruch ist also weder als bloße Kontradiktion zu verstehen, noch etwa als Behauptung des Zugleich*seins* einander ausschließender Bestimmungen, also etwa als Behauptung, daß ein Ding ist und zugleich nicht ist — das wäre Widersinn, nicht Widerspruch. Er ist nichts anderes als Entgegensetzung der Bestimmungen *im Prozeß des Denkens*. Von dem Denken selbst wird gezeigt, daß es jede seiner Bestimmungen distinkt (verstandesmäßig) nur denken kann, indem es zugleich das durch diese Distinktion Ausgeschiedene mitdenkt, daß also alle Bestimmungen unseres begrifflichen Denkens Reflexionsbegriffe, Beziehungsbegriffe sind, die nur durch Beziehung auf dasjenige ihre Bestimmtheit gewinnen, was sie gleichzeitig präzise aus ihrer Aussage ausschließen. Der Widerspruch bei Hegel ist also auch keine reale Gegensätzlichkeit, kein Widerstreit entgegengesetzter Kräfte, welche Auffassung Engels ebensosehr gegen Dühring als Plattheit wie Marx gegenüber Proudhon als ein totales Mißverständnis bekämpfte, sondern es ist ganz wesentlich bloß *beziehentliche Gegenüberstellung* im Denken. Relative Opposition, opponierte Relation ist der eigentliche Charakter des dialektischen Widerspruchs; das heißt, indem jeder Begriff über seine logische Isoliertheit hinaus in Zusammenhang gesetzt wird mit dem von ihm ausgeschlossenen Denkinhalt, muß dieser jetzt als sein Widerspruch erscheinen, der ihn zugleich doch ergänzt. Die gerade Linie ist nicht zugleich krumm; aber der Gedanke der geraden Linie ist doch nur dadurch möglich, daß ich sie von einer krummen unterscheide. Oder der Begriff der Identität ist als logischer gar nicht möglich, wenn er nicht im Denken selbst als distinkte, unterschiedene Abhebung von der Verschiedenheit gesetzt wäre. Ohne diese mitzudenken, würden wir nie über die bloße Position eines Denkinhaltes zur Vorstellung seiner Identität gelangen.

[10] Hegel, Wissenschaft der Logik, S. 75 ff. — Vergleiche hierzu K. Marx, Das Elend der Philosophie, S. 89 und 94, und F. Engels, Anti-Dühring, S. 144 und 145.

Auf diese Weise erscheint also das Denken nicht mehr als ein willkürliches Verbinden und Trennen von Begriffen, sondern so, wie Hegel es zu ergründen suchte, als eine notwendige und durchgängig vermittelte Bewegung seiner Elemente, die allem verstandesmäßigen Denken vorhergeht und diesem erst für seine konkreten Aufgaben die Denkmittel erzeugt. Diese Bewegung des Denkens hat jetzt auch nichts Mystisches mehr an sich, sie geht in jedem Kopfe vor sich, solange er nicht träge geworden ist; sie ist unbewußt in allem Denken tätig und wirksam. Da aber die Totalität des Denkinhaltes im begrifflichen Denken immer nur unvollständig zum Ausdruck gelangt, so ist klar, daß das Denken durch bewußtes Zurückgehen auf diese Totalität, also durch planmäßige Besinnung auf seine gegensätzlich-reflektive Natur, seinen Inhalt bereichern muß. Dies begründet die Bedeutung der Dialektik als Methode. Während also die durchgängige Vermittlung und beziehentliche Gegenüberstellung aller Denkinhalte eine Tatsache des Denkens darstellt, die als erkannte Natur des Denkprozesses den auch von der modernen Wissenschaft anerkannten, ja in ihr erst zur Ausreifung gelangenden Kern des mystischen Antagonismus Hegels enthüllt, macht die Einführung dieser Beschaffenheit des Denkens in das Bewußtsein der wissenschaftlichen Arbeit, sei es gegenüber den Begriffen der Natur oder des sozialen Lebens, die Dialektik als Methode aus. Von dieser letzteren ging die eigentliche Fortwirkung der Hegelschen Dialektik bei Marx und Engels aus.

2. Die Dialektik bei Marx.

Ist man einmal auf die Unterscheidung der beiden Seiten in der Hegelschen Dialektik aufmerksam geworden, die sich als Methode und Metaphysik schroff gegenüberstehen und hier doch vereinigt sind, dann kann die sonst so sonderbare Tatsache nicht länger mehr unbegreiflich erscheinen, daß ein Element des absoluten Idealismus, eben seine Dialektik, hinüberwandern konnte in den Marxismus, also in ein System zwar nicht des Materialismus, aber doch des Positivismus. Nun aber wird klar: Kritik und

Überwindung Hegels bestand für Marx gerade in der Zerreißung jener mystischen Verbindung, in welcher die Dialektik sich zugleich als ein metaphysischer Antagonismus darstellte, und dies durch jene lichtvolle Einsicht, die den metaphysischen Charakter der Hegelschen Dialektik ebenso auflöste, wie sie ihren methodischen bewahrte: daß nämlich die Selbstbewegung der logischen Kategorie, des absoluten Denkens, nur die Bewegung des individuellen Denkprozesses war, mit welcher dieser von einer Denkbestimmung zu einer anderen gelangte. Damit war die Mystifikation des Denkprozesses als schöpferischer Potenz, des Denkens als eine die Welt in sich erzeugende Bewegung beseitigt, aber es blieb die tiefe Erkenntnis Hegels bestehen von dem Denken als einer eigenartigen Bewegung selbst. Das Denken, nicht mehr als die äußerliche Verbindung von starren Begriffen gefaßt, sondern als das Übergehen und Auseinanderhervorgehen aller seiner Bestimmungen in einer Totalität des Denkinhaltes — das war der Kern, den Marx und Engels nicht wieder verloren gehen ließen und für das wissenschaftliche Denken aus Hegel herübergerettet hatten.

Diesen methodologischen Charakter der Dialektik betonen Marx und Engels, wo sie auf sie zu sprechen kommen. So definiert Marx ihr Wesen, daß sie darin bestehe, „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einzuschließen, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach der vergänglichen Seite aufzufassen".[11] Und ebenso erklärt Engels die Dialektik als die Betrachtung der Dinge „in ihrem Zusammenhang, ihrer Verkettung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehen und Vergehen".[12]

Die Verkennung des bloß methodologischen Sinnes der Dialektik bei Marx und ihre Identifizierung mit der sachlich, wenn auch nicht gedanklich ganz unabhängig

[11] K. Marx, Kapital, I, S. XVIII.

[12] F. Engels, Anti-Dühring. S. 8, auch S. 120, und Ludwig Feuerbach, S. 4.

von ihr bestehenden realen Gegensätzlichkeit des sozialen Prozesses hängt damit zusammen, daß man noch immer sich nicht daran gewöhnen kann, den Marxismus als das zu nehmen, was er wirklich und wesentlich ist, ein System der Wissenschaft, nicht aber eine Philosophie. Weil er natürlich im Geiste seiner Begründer den Teil einer Weltanschauung derselben bildete, so soll er nun selbst Weltanschauung sein, und weil die Dialektik bei Hegel in innigster Verschmelzung mit einer metaphysischen Erkenntnistheorie war, soll sie auch im Marxismus eine Erkenntnistheorie sein? Dann ist es natürlich nicht schwer, sie vom Standpunkt einer anderen Weltauffassung zu widerlegen oder vom Standpunkt der Erkenntniskritik nachzuweisen, daß sie mangels der Voraussetzungen derselben im marxistischen Erkenntnissystem in einem tödlichen Widerspruch zu diesem stehe. Allerdings war dabei vor allem schon die Mahnung Engels in den Wind geblasen, daß es ein logischer Schnitzer sei, „die Marxsche Dialektik mit der Hegelschen zu identifizieren". Im Gegenteil, man hatte einfach die Hegelsche Dialektik als Weltanschauungsbestandteil und Erkenntnisbedingung, oft genug noch mystifizierter als bei Hegel, weil materialistisch ausgestaltet, auf dem Boden des Marxismus verpflanzt und gebärdete sich nun weiß Gott wie kritisch, weil es nicht stimmen wollte.

Demgegenüber ist immer wieder mit Nachdruck zu betonen, daß der Marxismus weder eine Weltanschauung im Ganzen noch in seiner Dialektik speziell eine Erkenntnistheorie ist. Weder stellt er sich das Problem, eine Antwort auf die Frage nach Wesen und Sinn des Weltgeschehens zu geben, noch im besonderen das Problem von der Möglichkeit der Erkenntnis, auch nicht einmal der sozialen Erkenntnis. Sondern sein Problem ist die Erkenntnis der sozialen Erscheinungen und Vorgänge selbst, und zwar ihrer kausalen Gesetzmäßigkeit, bei Marx sogar speziell einer Epoche des sozialen Lebens, der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Der Marxismus ist also in seiner spezifischen Leistung wesentlich Wissenschaft, an der die Weltanschauungselemente bei Marx und Engels nur abtrenn-

bare, lediglich historisch und psychologisch zu wertende Beimengungen bedeuten. Und die Dialektik ist nur die spezifische Arbeitsmethode, mit welcher sich die Wissenschaft ihres hier im steten Wechsel seiner Bestimmungen gegebenen Stoffes am sichersten zu bemächtigen weiß. In der Tat scheint mir auch die wiederholte heftige Bekämpfung aller Philosophie durch Engels, die er bereits auf dem Sterbelager sah und von der er nichts anderes übrig lassen wollte als die Logik und Dialektik, nur ein Ausdruck für die Ablehnung jeglicher Verquickung des Marxismus mit Weltanschauungsfragen zu sein. Das erkenntniskritische Problem aber kam für den Standpunkt von Marx und Engels überhaupt nicht in Betracht, wie insbesondere des letzteren Polemik gegen Kant erweist. Da sie beide von dem Standpunkt der Identität von Denken und Sein ausgingen, so konnte für sie eine Erkenntnistheorie gar nicht den Sinn einer Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis haben, die durch die Tatsache des Denkens beantwortet war, sondern nur nach den Formen und Entwicklungsgesetzen des Denkens. In diesem Sinne mußte die Erkenntnistheorie in ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit mit einer Methodenlehre zusammenfallen; woraus sich dann abermals der bloß methodologische Charakter der Dialektik im Marxschen System ergibt, der besonders deutlich in dem Ausspruch Engels hervortritt, daß man leichter zur Erkenntnis der Gegensätzlichkeit in den Dingen gelange, „wenn man dem dialektischen Charakter dieser Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens entgegenbringt".[13]

Aber freilich macht gerade die Fassung dieses Gedankens bei Engels auf einen wichtigen Umstand aufmerksam, der nicht übersehen werden darf, weil er die konsequente Festhaltung der Dialektik als Methode schon bei Marx und besonders bei Engels immer wieder behindert hat, und der bewirkt, daß auch im Marxismus die beiden Seiten der Hegelschen Dialektik, Methode und Antagonismus, abermals zusammenfließen. Es liegt nämlich in der vorhin erwähnten dogmatischen Grundanschauung beider Denker

[13] F. Engels, Anti-Dühring, S. XIX.

über das Verhältnis von Denken und Sein begründet, daß sie von einem ähnlichen, nur umgekehrten Identitätsstandpunkt wie Hegel ausgingen. Indem sie in einer dem Materialismus nahestehenden Weise Denken und Sein derart gleichsetzen, daß das Denken als ein Stück des Seins selbst allen Gesetzen desselben entsprechen, daher aber auch die Gesetze des Seins notwendig enthalten muß, fallen Denkgesetze und Seinsgesetze wieder zusammen: nur daß die Denkgesetze hier nichts anderes sind als die bewußte Spiegelung der für sich bestehenden Seinsgesetze. Und so wird die Dialektik, die erst nur Methode sein sollte, zugleich auch Universalgesetz der Natur.[14]

Hierzu kommt aber, und interessanterweise wieder ähnlich wie bei Hegel, noch ein äußerer Umstand, der diese Identifizierung beförderte. So, wie Hegel durch den tatsächlichen Antagonismus des Denkprozesses sich in der Annahme einer realen Natur der Dialektik bestärkt sehen mußte, so fanden auch Marx und Engels im Fortgang ihrer Untersuchungen durch die Tatsache des von ihnen aufgezeigten *Antagonismus des gesellschaftlichen Lebens* ihre dialektische Auffassung in einem grandiosen Faktum der Erfahrung bestätigt. Gleichwohl müssen sowohl der Antagonismus des Denkens bei Hegel als jener des geschichtlichen Lebens bei Marx aus dem Begriff der Dialektik ausgeschieden werden, wenn wir nicht fortwährend beim Gebrauch dieses Namens zwischen seinen zwei Bedeutungen in die Irre geführt werden sollen. Es bleibt nur *der* Zusammenhang zwischen ihnen, daß wir an diesen beiden großen Beispielen schon jetzt sehen, zu welchen reichen Einsichten die Dialektik als Methode zu führen vermochte. Nur die mangelnde Unterscheidung der Marxschen Dialektik als eines bloß methodologischen Elementes in seiner Theorie und des gesellschaftlichen Antagonismus als eines Stückes wissenschaftlicher Tatsachenfeststellung konnte den nicht erst von Bernstein erhobenen Vorwurf ermöglichen, Marx habe seine Untersuchungen im „Kapital" nach einer vorgefaßten These konstruiert, welche die Dialektik vor aller Unter-

[14] Siehe hierüber Kapitel IX, Abschnitt 4 dieses Buches.

suchung fertig geliefert habe. Nun reduziert sich dieser Vorwurf auf das, was er ist, nämlich auf eine geradezu primitive Vorstellung von dem Verhältnis der Methode zur theoretischen Arbeit. Gewiß muß alle Wissenschaft voraussetzungslos sein; aber das heißt nur, daß sie keine anderen Voraussetzungen haben darf, als die in ihrem Charakter als objektivem Denken liegen. Diese Voraussetzungen machen daher nicht nur Wissenschaft überhaupt erst möglich, sondern zum Bewußtsein gelangt werden sie zur notwendigen Methode der Wissenschaft. So hat auch die Sozialwissenschaft ihre bestimmten Denkvoraussetzungen, zu denen vor allem die Erfassung der Veränderungen des sozialen Lebens in der Einheit einer Entwicklung gehört. Aber woher stammt dieser Begriff der Entwicklung? Nur wer noch immer glaubt, daß Naturgesetze — um ein treffliches Beispiel zu wiederholen — in der Luft gleich Schmetterlingen umherfliegen, die man nur ins Netz zu fangen braucht,[15] nur wer da glaubt, auch der Entwicklungsbegriff sei ein Erfahrungsbegriff, den wir einfach so aus dem Leben um uns her gewinnen wie die Kenntnis, daß die Rose duftet, der mag den Kopf darüber schütteln, daß in der Dialektik das gedankliche Schema aller Entwicklung früher gegeben war als die Aufzeigung ihrer realen Kräfte. In Wirklichkeit konnte dies gar nicht anders sein, weil, wie wir im folgenden bald sehen werden, der Entwicklungsbegriff in Natur und Geschichte ja gar nirgends anders herstammt als aus der sich selbst immanent forterzeugenden Form unseres Denkens. Diese Form, bewußt erfaßt und nun auf die Geschichte angewendet, gibt eben jene besondere Methode, in welcher sich die Eigenart des hier der Wissenschaft entgegentretenden Stoffes am ehesten erfassen läßt. „Gelingt dies," sagte schon Marx in Vorwegnahme des Vorwurfes eines Mißbrauches der Dialektik zu konstruktiven Zwecken, „und spiegelt sich nun das Leben des Stof-

[15] Eine Ansicht, die schon Schiller in dem Distichon über die wissenschaftliche Wahrheit schön verspottet hat: „Dich zu fangen, ziehen sie aus mit Netzen und Stangen, Aber mit Geistestritt schreitest du mitten hindurch."

ses ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun."[16]

Das Verhältnis der Dialektik, also der Methode, zum Antagonismus, also sozialwissenschaftlich konstatierbarem Kräftewiderstreit, wird besonders klar an der materialistischen Geschichtsauffassung. Man bezeichnet diese öfters auch als dialektische Geschichtsauffassung; aber dies bedeutet gleichwohl keine Identität. Denn dialektisch war auch die Geschichtsauffassung Hegels. Aus der Dialektik folgt also noch nicht die spezifische Art der sozialen Determinierung durch die ökonomischen Verhältnisse, welche das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung ausmacht. Wenn man sie dennoch als dialektisch bezeichnet, so meint man damit ein Zweifaches: erstens, daß sie das soziale Sein und Denken in einen Fluß des Werdens auflöst, zweitens aber ganz besonders, daß sie als bewegende Kraft desselben eine reale Gegensätzlichkeit aufgezeigt hat, die ihren Ausdruck im Klassenkampf findet. Allein dies letztere ist eben der reale Antagonismus, der nicht aus den Formen des Denkens folgt, sondern sich aus bestimmten Gegebenheiten des sozialen Lebens, zuletzt aus der Eigenart der sozialen Natur des Menschen ableitet. Er geht, wie wir bereits im vorigen Kapitel gesehen haben, zurück auf einen durchgängigen Widerstreit in den Elementen des sozialen Lebens selbst, welcher ebenso Ursache der geschichtlichen Bewegung wie ihre Zielsetzung ist. Indem nun aber die Dialektik als Methode ihre Vorstellung eines Entwicklungszusammenhanges bereitstellt, in welchem alle einzelnen Glieder desselben ebenso als Bedingtes wie als Bedingendes, ebenso als Bestimmtes wie als Veränderliches aufgefaßt werden, gibt sie die Denkmöglichkeiten, in welchen jener Antagonismus erst verstanden, weil in seiner Entwicklung begrifflich verfolgt werden kann. Nur insofern, als man auf diese methodische Seite der Sache gerade die Aufmerksamkeit lenkt, kann man die materialistische Geschichtsauffassung selbst eine Methode nennen; in ihrer inhaltlichen Bedeutung erfaßt, ist sie aber keine Methode für theoretisches

[16] K. Marx, Das Kapital, 1. Band, S. XVII.

Forschen, sondern ein Stück Theorie selbst, ein Stück wissenschaftlicher Erkenntnis der realen sozialen Gesetzmäßigkeit, bei der allerdings die Dialektik ganz unentbehrlich Geburtshelferdienste geleistet hat.

Damit sind wir zugleich schon zur Beantwortung der Frage gekommen, was die Dialektik im Marxismus leistet. Wir werden das hohe Lob, das Engels ihr zollte, gerechtfertigt halten müssen; denn als ihre spezifische Leistung ist so ziemlich alles anzusehen, was die wissenschaftliche Größe des Marxismus ausmacht. Natürlich muß man acht haben, daß hier nicht danach gefragt wird, was in den einzelnen Lehren von Marx und Engels sich als unmittelbares Resultat der Dialektik bezeichnen läßt, sondern inwiefern die Dialektik zu einer Art des Denkens führte, die neue Erkenntnisse vermittelte. Die konkreten Lehren des Marxismus sind selbstverständlich Resultate eingehender Detailforschung und erwachsen aus ihrem Erfahrungsstoff. Aber wir fragen danach, ob diese wissenschaftliche Arbeit durch den methodischen Anstoß der Dialektik eine besondere Förderung oder gar neue Richtung erhalten hat. In wie hohem Grade dies der Fall war, möchte ich nun mit einigen Hinweisen andeuten.

Die durchgängige Inbezugsetzung der Begriffe ist es zunächst, welche die kritischen Denkmittel für die Behandlung der ökonomischen Erscheinungen bei Karl Marx liefert. Der Maßbegriff des Wertes, durch welchen die ökonomischen Vorgänge überhaupt erst in die Form von Äquivalentbeziehungen überführt werden können, entwickelt sich nur aus der Auffassung des Gebrauchswertes zugleich in seiner gegensätzlichen Funktion, für den Besitzer kein Gebrauchswert, sondern Tauschwert zu sein, aus der Auffassung der konkreten Arbeitsleistung als zugleich gegensätzlichen Ausdruckes abstrakt menschlicher Arbeit, der privaten Tätigkeit als zugleich gegensätzlicher Form der gesellschaftlichen Produktion. Die Bewegung der Waren im Austausch läßt ihre Gesetze erst erkennen, nachdem diese bloß sachliche Beziehung sich zugleich als persönliche der Warenbesitzer erwiesen hat. Und die Kritik der kapitalistischen

Produktionsweise erhält ihre grandiose Schlagkraft gerade durch den Nachweis, wie der Produktionsprozeß, der als solcher bloß gesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung ist, zugleich Verwertungsprozeß im Interesse privater Kapitalsanhäufung wird, wie die Organisation der Gesellschaft in der Produktion durch das Kapital zugleich zur Desorganisation der Gesellschaft im Austausch wird, und wie schließlich dieser sachliche Antagonismus der Produktionsfaktoren seinen menschlichen Ausdruck findet in dem Klassengegensatz von Bourgeoisie und Proletariat. Wer es nicht schon aus der berühmten Analyse der Ware bei Marx wüßte, wie sehr sich die wissenschaftliche Untersuchung der ökonomischen Kategorien nur durch die fortwährende gedankliche Beziehung ihrer konkreten Formen auf die Totalität ihrer Erscheinungsbedingungen vollendet, den müßte der Aufsatz von Marx' „Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie" hierüber aufklären, besonders deren dritter Abschnitt über die Methode.[17] Hier rechtfertigt Marx, als ob er die Vorwürfe, im „Kapital" eine rein abstrakte, konstruktive Arbeit gegeben zu haben, vorausgeahnt hätte, seine Methode als diejenige, welche allein der entwickelten Mannigfaltigkeit konkreter Erscheinungen entsprechen kann. Der letzteren gegenüber wäre es falsch, mit dem Konkreten zu beginnen. Denn das Konkrete ist nur konkret, „weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also *Einheit des Mannigfaltigen*". Es gilt daher diese Mannigfaltigkeit im Konkreten, nur scheinbar Einfachen, zu bestimmen, zu zeigen, wie vielseitig, mannigfaltig zum Beispiel die einfachen Begriffe von Arbeit, Tausch, Wert usw. geworden sind, um aus den so gewonnenen abstrakten Bestimmungen „zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens" zu gelangen. Indem Marx diese Vorgangsweise als die „offen-

[17] „Neue Zeit", XXI, 1, S. 772 f. — Diese Abhandlung beweist zugleich, wie sehr Marx sich schon vor seinem Hauptwerk mit methodischen Untersuchungen beschäftigt hat und wie sehr es gerade bei ihm zutrifft, daß seine wissenschaftliche Arbeit von einem klaren Bewußtsein ihrer methodologischen Voraussetzungen begleitet war.

bar wissenschaftlich richtige Methode" bezeichnet, scheint sich dieser Ausdruck sichtlich mit dem *späteren* der „wissenschaftlichen Dialektik" in dem Briefe über Proudhon zu berühren. In dieser Behandlung der ökonomischen Begriffe, durch welche sie aus ihrer starren und isolierten Form — man denke nur an den Begriff der Ware vor Marx — in den vielseitigen Zusammenhang ihrer tatsächlichen Verbundenheit gebracht werden, vollzog sich zugleich die eigentliche Leistung der Marxschen ökonomischen Analyse, um derentwillen sie eine Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie werden konnte, nämlich die Auflösung des sachlichen Scheines der Ökonomie in ihre menschlich-gesellschaftliche Grundlagen.

Die Aufhellung der ökonomischen Begriffe durch die Klärung ihrer Beziehungsinhalte ist aber erst die *eine* Seite der Verflüssigung und gleichsam Verlebendigung der ökonomisch-historischen Kategorien. Es tritt hinzu der große Gesichtspunkt, der zum Angelpunkt aller wissenschaftlichen Arbeit im Marxismus geworden ist, der *Begriff der Entwicklung*. Wir haben es bereits gesagt: Nur in einer in den Vorurteilen des Naturalismus aufgewachsenen Zeit, wie es die unsere ist, kann es scheinen, als ob der Entwicklungsbegriff aus der äußeren Erfahrung stammte. Die große Wandlung der Biologie, die jetzt mit so tiefgehender Gedankenarbeit von den Bahnen Darwins zu denen Lamarcks übergeht, beginnt schon mehr und mehr auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaft erkennen zu lassen, daß der Entwicklungsbegriff kein durch Mittel der mechanischen Naturerklärung, sondern lediglich ein durch Denkbestimmungen zu erfassender Begriff ist. Ist man erst darauf aufmerksam geworden, daß die Zeit und damit auch der ganze historische Ablauf von Veränderungen nicht zum Wesen des Entwicklungsbegriffs gehört, welcher nur durch zwei Elemente konstituiert wird: erstens durch den Gedanken einer aus *eigener Gesetzlichkeit* vor sich gehenden Bewegung, zweitens durch die Richtungsbestimmtheit dieser Bewegung auf ein *Ziel*, so wird man von dem naturalistischen Mißverständnis bewahrt bleiben, Entwicklung

mit Deszendenz oder historischer Veränderung zu verwechseln.[18] Vielmehr ist es nur dadurch überhaupt möglich, Veränderungen der Zeit in eine Entwicklung zu beziehen, daß man den Gedanken einer gesetzmäßigen Wirksamkeit, die alles nur aus sich selbst herausholt, jede Form nur ihren eigenen Kräften verdankt, an die Erscheinungen heranbringt. Erst dieser Denktypus verwandelt Sukzession in Metamorphose, Aufeinanderfolgen in Auseinanderwerden.

Dieser Denktypus findet sich aber gerade in der Grundgesetzlichkeit des Denkens selbst ausgeprägt, in seinem Charakter als *Bewegung*, mit welchem es unausgesetzt jeden seiner Inhalte durch die ihnen eigenen, gleich treibenden Kräften wirkenden Beziehungen in andere, neue überführt, und mit dieser Bewegung zugleich eine *Richtung* der immer vollständigeren Vermittlung isolierter Denkelemente, also eines immer vollkommeneren, gleichzeitig differenzierten Zusammenhanges herstellt. Die genetische Auffassung der Natur und Geschichte ist nur die Übertragung der dialektischen Natur des Denkprozesses auf die Objekte des Denkens selbst, das heißt die Idee der Entwicklung ist der an einem gewissen Punkte der geistigen Geschichte auftretende gedankliche Zwang, aus dem Fortgang im inneren Zusammenhang des Denkens den Zusammenhang äußerer Entwicklungsvorgänge zu erfassen.

Man wende nicht ein, daß die Entwicklung natürlich schon vor jeder Dialektik, ja vor allem Denken existiert hat; denn abgesehen davon, daß letzteres sehr mißverständlich ausgedrückt ist, weil wir von einer Entwicklung vor dem Denken nur durch unser Denken wissen,[19] hat gerade Marx selbst in seinen vorerwähnten Bemerkungen

[18] Vergl. hierzu die ebenso knappe wie tiefe Stelle bei Hegel, Enzyklopädie, § 249, in welcher gewarnt wird, die Entwicklung als einen äußeren Naturvorgang zu betrachten; „der dialektische Begriff, der die Stufen (sc. der Entwicklung) fortleitet, ist das *Innere* derselben". — Siehe auch meinen Essay „Kant zum Gedächtnis". Wien 1904, S. 46 und 47.

[19] Siehe Kapitel IX, Abschnitt 7 dieses Buches.

zur Methode darauf aufmerksam gemacht, daß gerade „die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung“ erst entstehen. So sei die politische Ökonomie zu der einfachsten Abstraktion, zu der der abstrakten Arbeit, obgleich sie „eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt“, doch erst in der die Mannigfaltigkeit der Arbeit am reichsten entwickelnden modernen Gesellschaft gekommen. Nun, ebenso drückt auch die Abstraktion des Entwicklungsbegriffs eine uralte, nicht nur für alle Gesellschaftsformen, sondern für alle Seinsformen überhaupt gültige Beziehung aus. Aber das wissenschaftliche Bewußtsein hiervon konnte erst gewonnen werden, als das Denken bis zu jener Mannigfaltigkeit seiner Denkmittel vorgedrungen war, durch die Erkenntnis seiner eigenen Gesetzlichkeit auf diesen Begriff geführt zu werden. Den heutigen Generationen, die den Entwicklungsgedanken zumeist naturwissenschaftlich vermittelt erhielten, sollte immer wieder vor Augen stehen, daß dies bei Marx und Engels gerade nicht der Fall war, und daß der Entwicklungsgedanke überhaupt zuerst auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften entsprang. Nicht zufällig ist Leibniz, der durch sein Prinzip der Stetigkeit mit Recht zu den Begründern der Dialektik zählt, zugleich auch einer der Ahnen des Entwicklungsgedankens.[20]

Meint man schließlich, daß Marx und Engels sicher keine solche Auffassung von dem Entwicklungsbegriff gehabt haben, so mag dies, mindestens für Engels, richtig sein und hängt mit dem oben geschilderten Identitätsstandpunkt zusammen, nach welchem die Entwicklung als Gesetz des Denkens zugleich auch ein solches der Natur sein mußte. Ob dies ebenso für Marx gilt, ist nicht so sicher zu entscheiden; jedenfalls stand ein Denker, der wie Marx es aussprach, daß „die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum in der Tat

[20] Vergl. hierzu Leibniz, Monadologie, S. 11 und 22, und Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade, S. 9 (Reclam).

ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist", nur nicht eines über der Anschauung stehenden und sich selbst gebärenden Begriffs, „sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen", dem Problem wohl kritischer gegenüber. Allein auf das Bewußtsein, das Marx und Engels von ihrem Entwicklungsbegriff hatten, kommt es hier gar nicht an, sondern daß sie ihn hatten und daß er als Denkelement in ihrer wissenschaftlichen Arbeit wirksam war. Und das entsprang, wie wir sahen, ihrer dialektischen Grundauffassung.

Aber die Dialektik vermittelte nicht nur den Begriff der Entwicklung, sondern auch die Form ihres Prozesses. Wir sahen, wie die treibende Kraft in der Bewegung des Denkens die Negativität war, die beziehentliche Gegenüberstellung. Indem sich die Denkinhalte voneinander abhoben und unterschieden, und der neue, auf diesem Wege gewonnene gegensätzliche Inhalt durch die Wiederholung dieses Vorganges mit dem ersten in einen entwickelteren Begriff vereinigt wurde, besorgte die Dialektik selbst die Aufhebung ihrer Unterscheidungen, die Negation der Negation. Beziehentliche Abhebung in Gegensätzen und Vereinigung dieser zu höheren Einheiten, Differenzierung der scheinbaren Einfachheit und Integrierung der aus ihr hervorgeholten Mannigfaltigkeit — das ist das Wesen des so verrufenen Gesetzes der Negation der Negation. Man hat über sein Geheimnis viel orakelt. Aber nun ist wohl klar, daß es nach Abstreifung des ontologischen Charakters der Denkbewegung nichts Mystisches mehr ist. Es ist aber auch keine willkürliche Formel, nach deren Anleitung kühne Konstruktionen ausgeführt werden können, sondern es ist die Form des dialektischen Denkens selbst. Deshalb hat gerade Marx gegen Proudhon die mißverständliche Auffassung der Negation als einer bloß äußerlichen „moralischen" Aufsuchung der guten und schlechten Seite in den Dingen getadelt, statt sie als den Kampf ineinander bestehender entgegentreibender Elemente zu verstehen. Und Engels hat davor gewarnt, die Negation der

Negation ja nicht anders denn als bloße Form der Entwicklung aufzufassen. Sie sagt also gar nichts über deren Inhalt aus, am allerwenigsten aber ist sie ein Instrument des Beweisens für einen bestimmten Verlauf der Entwicklung.

Zum richtigen Verständnis dieses Hegelschen Begriffes und seiner Bedeutung für die moderne Wissenschaft muß man freilich auf das zurückgehen, was wir im ersten Abschnitt als den bleibenden Kern der Hegelschen Dialektik erkannt haben, die psychologische Bezogenheit und durchgängige Vermittlung des Denkprozesses. Von da aus entfalten sich dann sowohl die Negation der Negation wie die andere gleich zu besprechende, ebenso verrufene Hegelsche Formel von dem Umschlagen der Quantität in Qualität in sehr reale Bestimmtheiten der wissenschaftlichen Arbeit in der modernen Psychologie, die dieselbe, zumeist ohne jede bewußte Bezugnahme auf Hegel, als besondere von ihr erkannte Gesetzlichkeiten des Geschehens immer deutlicher zur Darstellung bringt. Und diese Tatsache ist von besonderer Bedeutung für den Marxismus. Denn indem dieser mit der Dialektik als Methode arbeitet, hatte er alle diese von der modernen Psychologie in den letzten Jahrzehnten allmählich explizite entwickelten Gesetzmäßigkeiten des psychischen Lebens bei seiner Betrachtung des sozialen Lebens implizite, das heißt in der Anwendung eingeschlossen, so daß es nicht länger verwunderlich ist, wenn manche Wendungen der von Wundt aufgestellten psychischen Gesetze sogar mit dem sprachlichen Ausdruck von Marx und Engels zusammentreffen.

Was nun zunächst die Negation der Negation betrifft, so enthält sie, aus der methaphysischen Bedeutung bei Hegel in ihre bloß psychologische Geltung übersetzt, nichts anderes als das Schema der durchgängigen Bezogenheit aller Denkinhalte aufeinander durch ihre gegenseitige Determination. Diese Tatsache hat W. Wundt in Hinsicht auf das individualpsychische Leben in den von ihm als psychologische Beziehungsgesetze aufgestellten Gesetzen der psychischen Relationen und Kontraste als eine Gesetzmäßigkeit des psychischen Lebens entwickelt, näm-

lich als die Erscheinung, wonach jeder einzelne psychische Inhalt seine eigentümliche Bedeutung nur durch die Beziehungen erhält, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht, wobei insbesondere die fundamentale Unterscheidung nach Gegensätzen oder Kontrasten die Abgrenzung des bestimmten Inhaltes befördert.[21] Mit Rücksicht auf das sozialpsychische und historische Leben aber kommt die Formel der Negation der Negation in den gleichfalls von Wundt formulierten und von ihm als psychologische Entwicklungsgesetze bezeichneten Gesetzmäßigkeiten zu einem modernen Ausdruck, nämlich in dem Gesetz der Heterogonie der Zwecke und der Entwicklung in Gegensätzen. Wie aber gerade diese beiden Gesetze, von denen das erste besagt, daß trotz aller bewußten Zwecktätigkeit in der Geschichte doch etwas anderes herauskommt, als von den Menschen angestrebt wurde, und das zweite darauf hinweist, daß jeder geschichtliche Zustand die Tendenz hat, sich durch Umschlagen in sein Gegenteil zu entwickeln, als Hauptgedanken gerade der materialistischen Geschichtsauffassung und der ökonomischen Kritik des Marxismus lange vor Wundt auftreten, braucht kaum weiter ausgeführt zu werden.

Aber nicht nur in ihrer psychologischen Geltung erfährt so das dialektische Schema der Negation der Negation seine moderne wissenschaftliche Bewährung auch außerhalb des Marxismus, sondern auch in seiner methodologischen Geltung. Denn in diesem Sinne bedeutet es nicht nur bei Marx und Engels einfach das Denkmittel, in welchem wir alle Entwicklung auffassen. Vielmehr ist es auch in dieser Hinsicht zu einem modernen wissenschaftlichen Ausdruck in der berühmten Definition Spencers gekommen, wonach die Entwicklung der Fortgang von unzusammenhängender Gleichartigkeit zu zusammenhängender Mannigfaltigkeit ist, in der also das Homogene sich differenziert (Negation) und diese Verschiedenheit sich zu einer höheren Einheit integriert (Negation der Negation).

Im engsten Zusammenhang mit dem eben behandelten steht ein zweites Hegelsches Schema, das gleichfalls von

[21] W. Wundt, Grundriß der Psychologie, 3. Auflage, S. 386 ff.

schnell fertigen, aber darum nur um so kritischer sich gebärdenden Mißverständnissen zu einer „Wahnidee" gestempelt wurde, nämlich die berühmte Formel von dem Umschlagen der Quantität in die Qualität. Aber auch sie erweist sich zuletzt als eine psychologische Grundwahrheit, sobald man sie nicht mehr in ihrer methaphysischen Funktion, sondern nach ihrem dialektischen Kern beurteilt. Zu dieser psychologischen Erkenntnis leiten folgende Erwägungen, die sämtlich schon der Hegelschen Deduktion innewohnen.

Quantität und Qualität sind nicht so verschiedene und getrennte Bestimmtheiten eines Denkinhaltes, wie sie in der verstandesmäßigen (begrifflichen) Betrachtung erscheinen. Vielmehr sind sie im Denkkomplex sogar derart verbunden, daß nicht nur das Quantitative stets nur am Qualitativen vorkommen kann, sondern umgekehrt auch das Qualitative nur durch eine bestimmte und ihm eigentümliche Quantität in seiner eigenartigen Qualität besteht. Es beruht also die Qualität eines jeden Denkinhaltes geradezu und vollständig auf einer nur für sie spezifischen Quantität ihrer einzelnen Momente. Und der reale Sinn des Hegelschen Schemas vom Umschlagen der Quantität in die Qualität setzt zunächst die Kenntnis dieser Grundtatsache voraus, daß in jeder konkreten Erscheinung Quantität und Qualität sich derart durchdringen, daß jede Quantität nur an der Qualität erscheinen kann und alle Qualität demnach ihre quantitative Seite hat. *Für die denkende Betrachtung* — nicht also für den Standpunkt des unmittelbaren Erlebens — reihen sich dadurch alle Qualitäten in Kontinuen von Quantitäten ein, wie es ja auch tatsächlich das Programm der modernen Wissenschaft ist, alle Vorgänge der Natur nach Begriffen von Raum, Zeit und Zahl zu denken, soweit dies mit der Art derselben vereinbar ist. Ist aber jede Qualität eine solche nur durch ein bestimmtes Maß ihr eigentümlicher Quantitäten, so ist ohne weiteres klar, daß eine Änderung der Qualität sich stets auf eine Änderung in dem Maße ihrer quantitativen Bestimmtheit beziehen wird. Die verschiedenen Tonhöhen

geben hierfür das einfachste Beispiel in ihren Beziehungen zu der Zahl der Schwingungen des tönenden Körpers; noch schlagender, weil nicht nur auf die Empfindung, also bloß auf eine Seite der Qualität, sondern auf ihre Gesamtheit sich beziehend, erscheint die Überführung der Aggregatzustände des Körpers ineinander, welche die moderne Physik auf die Änderung in der Quantität der Schwingungsamplitude der Moleküle zurückführt. Der Satz vom Umschlagen der Quantität in die Qualität bedeutet also nicht etwa die Läpperei, die man oft daraus machen wollte, als ob jede nächstbeste Quantität beliebig in eine Qualität umschlagen könnte, sondern den methodischen Grundgedanken, daß alle Qualität zuletzt auf Quantitätsänderungen zurückgeführt werden kann, sobald an die Betrachtung der Dinge dieselbe Anforderung der Einheit und des Zusammenhanges gestellt wird, die im Denken tatsächlich besteht.

Knapp ausgedrückt: der Satz vom Umschlagen der Quantität in Qualität bedeutet keinen mystischen Sprung, sondern gerade umgekehrt, die Zurückführung der anschaulichen Diskontinuität auf eine gedachte Kontinuität. Mit Hilfe des Kontinuums der Quantität werden die sonst total auseinanderliegenden Diskontinuitäten der Qualität in einen lückenlosen Zusammenhang gebracht und so abermals das bloße Konglomerat der Welt als ein P r o z e ß erfaßt, dessen Gesetze es zu ergründen gilt, die aber ohne diese quantitative Durchdringung der Qualitäten überhaupt gar nicht denkmöglich wären. Der Stolz der modernen Naturwissenschaft, die Umwandlung der Energien ineinander, ist nichts anderes als der exakte Ausdruck für die methodische Bedeutung in dem Satze vom Umschlagen der Quantität in die Qualität.

Allein der hier behandelte Satz hat, soweit seine Anwendung speziell auf das soziale Leben in Betracht kommt, noch eine weitergehende als bloß methodologische Bedeutung, denn er erweist sich nicht nur als ein unentbehrliches Denkmittel zum Aufbau einer wissenschaftlichen Erfahrung, sondern er ermöglicht geradeso wie der frühere Satz von der Negation der Negation gleichfalls das Verständ

nis psychologischer Grundtatsachen, sowohl im individual- wie im sozialpsychischen Sinne. In ersterer Beziehung findet er einen speziellen exakten Ausdruck in dem Weberschen Gesetz von der diskontinuierlichen Empfindungszunahme bei kontinuierlicher Reizverstärkung. In letzterer Beziehung aber erscheint er in der merkwürdigen Tatsache des geistigen Lebens, daß die psychischen Erscheinungen zwar jedesmal aus ihren Antezedenzien begriffen werden können, daß sie aber mehr sind als deren bloßes Produkt; daß also in dem Zusammenwirken psychischer Faktoren das Resultat keine einfache Summe, sondern eine Integration ist. Ohne die Beachtung dieser Grundtatsache, die sowohl Marx wie Engels wiederholt hervorgehoben haben, ist jeder Begriff von der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens irreführend. Und so findet das Hegelsche Schema vom Umschlagen der Quantität in die Qualität, wie wir es nach seiner methodischen Seite in der Grundauffassung der modernen Naturwissenschaft zum realen Ausdruck gelangen sahen, auch in sachlicher Bedeutung eine adäquate Bestätigung in den von Wilhelm Wundt aufgestellten psychologischen Entwicklungsgesetzen von der schöpferischen Synthese und vom geistigen Wachstum.[22] Und dieselbe Betrachtungsweise zeigt sich in der ökonomischen Analyse von Karl Marx, mit welcher er die so lange unverstandene und als mystisch anmutende Lebendigkeit der ökonomischen Kategorien auf ihren gesellschaftlichen Charakter zurückführen konnte als ein eigenartiges Produkt, das weit über die in seinen Ursachen gelegenen Tendenzen hinauswuchs. So ging aus der bloß immer zweckmäßigeren und technisch vervollkommneten Organisation der Arbeitenden die erstaunlich wachsende Produktivkraft der Arbeit hervor, und so entsprang den mannigfaltigen Willensrichtungen der Kapitalbesitzer bei der Verwertung ihres Kapitals die ungeheure Expansionskraft des Kapitals selbst.

Aber damit ist die Bedeutung dieses Elementes der Dialektik noch nicht erschöpft; es hat gerade für den Marxismus noch einen besonderen Sinn, der sich auf seine

[22] W. Wundt, Grundriß der Psychologie, S. 387 und 392.

revolutionäre Seite bezieht. Hat man doch die marxistische Dialektik hauptsächlich in der Richtung zu widerlegen versucht, als man darlegen wollte, wie ihr Gedanke eines Umschlagens der Quantität in Qualität widersinnig sei, weil er einen Sprung ins Neue bedeute, die Natur aber keine Sprünge zulasse. In ihr sei alles durch die stetige Kette der Kausalität vermittelt, so daß revolutionäre Umgestaltungen eigentlich denkunmöglich seien. Alle äußerlich noch so plötzlich auftretenden Erscheinungen gehen auf ein Kontinuum ihrer allmählichen Vorbereitung zurück. Damit war die Revolution jedenfalls philosophisch „widerlegt", mochte sie sich in der profanen Geschichte auch noch so breitmachen.[23]

Diese und ähnliche Argumentierungen verkennen aber vollständig das Wesen der Beziehung von Quantität zur Qualität. Wir haben vorhin selbst gesehen, wie der Nachweis der Kontinuität aller Veränderungen, soweit dieselben nach ihrer quantitativen Seite betrachtet werden, gerade von der Dialektik zu ihrem richtigen Verständnis erfordert wird. Es kommt aber darauf an, daß man die Bedeutung des Kontinuums im Verhältnis zur Qualität auch richtig erfaßt, und dies ist ein Punkt, der meines Erachtens auch von den marxistischen Anhängern der Dialektik noch nicht genügend erkannt ist, weil im Begriff der Kontinuität zumeist eine wesentliche Seite derselben übersehen wird: Ich meine die Tatsache, daß durch die Zurückführung der Qualität auf Quantität zwar alle qualitative Diskontinuität sowohl in der Natur wie in der Geschichte in ein Kontinuum von Raum und Zeit tritt, aber innerhalb desselben *Diskontinuität, Sprunghaftigkeit bleibt*. Die Kontinuität ist lediglich als Anschauung zu begreifen. Sie ist kein abstrakter, sondern ein intuitiver Begriff. Aus dem bloßen Denken wäre sie nie zu gewinnen; im Gegenteil, das Denken bietet mit seinen Begriffen und Beziehungen zwar einen ununterbrochenen Ablauf, aber doch nur von Diskontinuitäten, woraus denn auch die angeblichen Widersprüche der Kontinuität

[23] Siehe Peter Struve, Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung, Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, XIV.

stammen, welche seit alters her ebenso beliebte wie quälende Lebensprobleme sind (zum Beispiel das berühmte Sophisma der Alten von dem abgeschossenen Pfeil, dessen Bewegung unmöglich sei, weil er in jedem Punkte in Ruhe verharre). Es gibt nur ein Prototyp der Kontinuität: die Anschauung des Raumes und der Zeit. Wo immer wir daher von Kontinuität sprechen, können wir dies nur tun, insoweit eine Erscheinungsreihe auf eine räumliche oder zeitliche Reihe bezogen wird. Man hat den Begriff des Kontinuums noch nicht verstanden, wenn man, wie dies häufig geschieht, meint, er bedeute, daß zwischen je zwei Momenten einer Reihe sich immer noch ein neues einschalten lasse, daß es also keine zwei Momente gibt, die gegeneinander die geringste Spannung hätten. Eine solche Vorstellung ist geradezu das Gegenteil von der Kontinuität, denn sie zerschlägt einen Zusammenhang in lauter diskrete Punkte, schafft also die äußerste Diskontinuität. Der Raum dagegen (und ebenso die Zeit) ist nicht bloß ein Zusammenhang, in welchem zwischen je zwei Raumteilen stets noch ein kleinerer gedacht werden muß, sondern ein solcher, der selbst Raum ist, daher durchaus ununterschieden und ununterscheidbar von jenen anderen. Der Raum (und ebenso die Zeit) kann daher auch nicht in Punkte aufgelöst werden, welche bloß endlos ineinandergeschaltet würden, es sind in der Anschauung überhaupt keine Einschaltungen möglich, sondern nur Abmessungen. Und dies macht das Wesen der Kontinuität aus, die in ihrem Bereich jede Trennung, jedes Intervall als geradezu unvorstellbar ausschließt.

Daraus folgt nun unmittelbar: Von einer Kontinuität der Ereignisse oder Veränderungen kann nur die Rede sein mit Rücksicht auf eine dieser beiden Typen der Kontinuität des Raumes oder der Zeit, die also jedesmal nur zu ihrer formalen Seite gehört, ihre inhaltliche Gestaltung aber ganz unberührt läßt. So ist zum Beispiel das Farbenspektrum nur insofern kontinuierlich, als seine Farben auf einem Raumband ineinander übergehen, und so sind Veränderungen, die kausal auseinander hervorgehen, nur insofern kontinuierlich, als sie in

der Zeit vor sich gehen. Dagegen ist es ein großer Irrtum, zu meinen, daß die Farben im ersten Falle und die einzelnen Veränderungen im zweiten Falle selbst kontinuierlich sind. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Im Farbenspektrum mag man die Abstufung der Farben noch so allmählich annehmen, so ist nicht einzusehen, wie aus Rot auch nur die leiseste Nuance von Orange werden kann ohne einen Sprung in der Qualität. Und ebenso ist es ja gerade das Wesen einer Veränderung, daß sie als ein neuer Zustand gegenüber dem früheren auftritt, mag sie mit diesem durch noch so viele Mittelglieder verbunden sein. Sonst müßte wirklich der Mann im Rechte gewesen sein, der da meinte, schließlich einen Ochsen tragen zu können, wenn er jeden Tag das Kalb auf den Rücken nahm. In beiden Fällen ist die Sprunghaftigkeit auch der kleinsten Qualitätsänderung bloß verdeckt durch die Untrennbarkeit des räumlichen und zeitlichen Kontinuums, in welchem alle Erfahrung für uns allein möglich ist.

Was uns dabei irre macht, ist, abgesehen von dieser Täuschung, eine Vorstellung, die Hegel schon bloßgestellt hat. Er sagt: „Bei der Allmählichkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar sei. Damit wird der Unterschied wesentlich in einen bloßen Größenunterschied verwandelt." Diese Ansicht habe die der Tautologie eigene Langweiligkeit an sich, daß sie das Entstehende oder Vergehende schon vorher fertig hat und die Veränderung zu einer bloßen Änderung eines äußerlichen Unterschieds macht.[24]

Der angebliche Widerspruch einer Sprunghaftigkeit in der Kontinuität löst sich also ziemlich einfach. Hat man erkannt, daß die Kontinuität kein abstrakter Begriff, sondern eine Anschauung ist und daß sie speziell in die Kausalität nur durch die Zeitbestimmung derselben eingeht, weiß man ferner, daß Anschauung und Kausalität nur Formen unserer Erfahrung sind, so ergibt sich, daß

[24] Hegel, Wissenschaft der Logik, S. 313.

die Kontinuität überhaupt nur ein durchaus formales Denkelement ist, das also mit der Qualität der Erscheinungen in gar keiner Beziehung stehen kann. Das Materiale der Erfahrung, um diesen Ausdruck Kants zu gebrauchen, unsere Sinnesempfindungen und die ganze Welt unserer Wahrnehmungen sind absolute Diskontinuitäten. Nicht sie gehen ineinander über, sondern unsere Anschauung verbindet sie in Raum und Zeit.

Aus alledem ergibt sich nun eine fundamentale Aufklärung für den Grundbegriff der marxistischen Sozialwissenschaft, für den Begriff der Entwicklung. Da dieser Begriff durchaus auf den Inhalt des Geschehens sich bezieht, nicht also auf seine formale Seite, da er eine besondere Folge von Qualitätsänderungen bedeutet, so ist nun klar: Entwicklung ist nicht gleichbedeutend mit Kontinuität. Ja, obgleich sie selbstverständlich gar nicht anders als in einem zeitlichen und ursächlichen Kontinuum möglich ist, so ist sie doch als das Hervorgehen eines Neuen aus dem Alten der Kontinuität begrifflich sogar direkt entgegengesetzt. Das eben ist die Dialektik der Entwicklung, daß sie kontinuierliche Diskontinuität ist. Diese Erkenntnis macht sie zu jener revolutionären Denkweise, als die Marx und Engels sie stets gerühmt haben, weil sie darlegt, wie alle Entwicklung stets ein Umsturz, ein Verlassen alter Bahnen, eine Neubegründung des Daseins ist. Man sieht daraus, wie kläglich jene Kritiker den Begriff der Entwicklung verkannt haben, welche ihn unter dem lendenlahmen Gedanken einer Evolution in Gegensatz zur Revolution bringen wollten. Evolution und Revolution sind überhaupt keine Gegensätze, sondern bloße Verschiedenheiten der geschichtlichen Wertung eines und desselben Entwicklungsvorganges. Obgleich dieser in allen, auch den unbedeutendsten Teilen revolutionär ist, sofern man darauf achtet, wie stets in ihm ein Neues hervorgeht, so bezeichnen wir als Revolution speziell doch nur jenen neuen Qualitätsunterschied, der durch den Umfang, in welchem er Geschicke der Völker bestimmt, zu menschheitsgeschichtlicher Größe angewachsen ist. Die Unterscheidung

von Revolution und Evolution bedeutet also gar keinen sachlichen Unterschied im Begriff der Entwicklung selbst, er entspringt nicht aus der wissenschaftlichen Betrachtung derselben, sondern aus der praktischen Stellungnahme zu ihr. Er wendet sich an den Willen und will ein bestimmtes Bewußtsein von der Entwicklung erwecken, in welchem der Bruch mit der Vergangenheit nun auch mit Absicht und Zielbewußtheit als wirkender Faktor in die weitere Entwicklung eingeführt wird. Und dadurch tritt dann die Revolution in Gegensatz zu der bloßen Reform, obgleich auch diese natürlich eine Art der Evolution ist.

So verhilft die Dialektik bei Marx auch zur theoretischen Beherrschung einer der schwierigsten Seiten der Sozialwissenschaft, nämlich der revolutionären geschichtlichen Entwicklung. Was aber zu allen diesen Lichtgedanken die Methode des dialektischen Denkens vollendet, der Schritt, mit dem sie ihren Triumph erringt, das Rätsel des sozialen Lebens der Lösung näherzubringen, ist die Erkenntnis, daß auch Ursache und Wirkung ebensowenig getrennt und einander ausschließend zu denken sind wie Quantität und Qualität, sondern sich gleichfalls durchdringen, indem etwas als Ursache gedacht werden kann nur in bezug auf seine Wirkung und als Wirkung nur durch seine Ursache. Was als Ursache gedacht wird, ist immer davon bestimmt, was als seine Wirkung erscheinen soll, wie zum Beispiel als Todesursache angegeben werden kann Mord, Gift oder Gehirnlähmung, je nach dem Standpunkt (Jurist, Apotheker oder Arzt), von dem aus die Kausalbeziehung beurteilt wird, so daß also die Wirkung gedanklich in der Ursache ebenso wirkt wie diese real in der Wirkung. Indem nun von diesem gedanklichen Schema aus erkannt wird, wie jede tatsächliche Ursache in ihrer Wirkung immanent die Rückwirkung aus ihrem Objekt erfährt, also zum Beispiel der Stein am Feuer nicht bloß warm wird, sondern durch seine eigene Beschaffenheit das Maß der Erwärmung, also die Entziehung an Wärme gegenüber der Wärmequelle, der Ursache seiner Erwärmung, bestimmt, wandelt sich alle

Vorstellung von Kausalität aus einer bloß tätigen in eine gleichzeitig affizierte Wirksamkeit. In Anwendung auf das soziale Leben entsteht daraus der Begriff des Menschen als eines nicht mehr bloß wirkenden oder bloß äußerlich bestimmten, sondern als eines tätig-leidenden Wesens, als eines in der Aktion bestimmten und in der Bestimmung aktiven Wesens, kurz, als eines Wesens, auf das nur gewirkt werden kann, indem es selber wirkt. Das war der epochemachende Schritt, mit dem der Marxismus über den naturwissenschaftlichen Materialismus hinausgelangte, den Marx selbst so charakterisiert hat: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß.... Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden."

Wie nun aus der dialektischen Vermittlung der Denkbestimmungen von Ursache und Wirkung im Begriff des tätig-leidenden Menschen die weitere Bestimmung des Verhältnisses der Abhängigkeit menschlichen Denkens und Wirkens von seinen gesellschaftlichen Existenzbedingungen hervorging und damit zu dem ersten wirklichen sozialen Bewegungsgesetz führte, der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung, darüber ist hier zu sprechen nicht mehr nötig. Auch gehört dies bereits zum Kapitel der Dialektik als Antagonismus. Hier kam es nur auf die Aufweisung des Zusammenhanges dieser Theorie mit dem dialektischen Denken an. Und da sahen wir wirklich alle theoretischen Grundelemente des Marxismus dieser für so unfruchtbar und müßig gehaltenen Denkweise entspringen. Aber noch ist damit ihre ganze Bedeutung nicht erschöpft. Denn die Dialektik ist nicht nur das immanente Hinausgehen des Denkens über jede seiner Bestimmungen, sondern auch des Denkens über sich selbst zum Tun, das stete Umschlagen des Gedankens

in die Aktion. Als Begreifen der menschlichen Praxis wird sie zum Eingreifen in diese Praxis. An diesem Punkte vollzieht sich jene erst im Marxismus mögliche großartige Einheit von Wissenschaft und Politik, zufolge welcher bloß eine bestimmte Politik, nämlich die auf Verwirklichung des Sozialismus gerichtete Politik des Proletariats, sich zugleich als bewußt gewordene Notwendigkeit des sozialen Prozesses und von der aus für die Zukunft als angewandte Wissenschaft darstellt. Um dieser Einheit willen erhalten im Marxismus die Begriffe von bürgerlicher Politik und bürgerlicher Wissenschaft im Gegensatz zu proletarischer Politik und proletarischer Wissenschaft jenen prägnanten Sinn einer Beziehung auf die erkannte Entwicklungsrichtung des sozialen Prozesses, deren konstantes Mißverständnis durch die bürgerlichen Gelehrten, die sich weiß Gott wie überlegen auf die „Parteilosigkeit" der Wissenschaft berufen, nur ein glänzendes Beispiel mehr für die charakteristische Schranke der bürgerlichen Wissenschaft ist. Diese Schranke reißt erst das dialektische Denken ein, welches das Zugleichsein der Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis und der notwendigen politischen Stellungnahme des von ihr Durchdrungenen im sozialen Prozeß selbst begreiflich macht. Und deshalb ist die Dialektik wirklich, wie Engels sagte, nicht nur unser bestes Arbeitsmittel, sondern auch unsere schärfste Waffe. Deshalb ist sie wirklich, wie Marx rühmte, revolutionär: denn „auch die Theorie wird Gewalt, sobald sie die Massen ergreift".

III.

Marxismus und Materialismus.

Eine neue Schrift von Georg Plechanow, diesem glänzenden und unermüdlichen Vorkämpfer des Marxismus, bedeutet für alle Anhänger des letzteren eine Fülle von neuer Belehrung und fruchtbarer Anregung. Mit um so größerem Interesse wird man nach dem neuesten deutsch vorliegenden Büchlein greifen, in welchem Plechanow die „Grundprobleme des Marxismus" behandelt.[1] Stehen diese doch seit einem Jahrzehnt im Mittelpunkt intensivster geistiger Bearbeitung von allen Richtungen modernen Denkens her, sowohl von seiten der Philosophie als von seiten der verschiedensten Einzelwissenschaften. Und in der Tat wird die neuerliche Darstellung, die Plechanow hier den Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung zuteil werden läßt, viele Mißverständnisse beseitigen, die freilich so alt und so oft schon widerlegt wurden, daß man fast zweifeln muß, ob es sich hier nicht eher um irrationale und daher nicht zu belehrende Vorurteile, als um bloß irrige rationale Urteile der Gegner handelt.

Trotz dieser großen Verdienste der Plechanowschen Schrift wird sie doch auch vielen und, wie mir scheint, notwendigen Widerspruch hervorrufen, und zwar im Punkte der philosophischen Würdigung des Marxismus. Denn die erste Hälfte des Büchleins ist der philosophischen Seite des Marxismus gewidmet und sucht mit eingestandener polemischer Tendenz gegen die neueren Versuche, den Marxismus philosophisch, insbesondere erkenntniskritisch zu bearbeiten, darzutun, daß er gar keiner anderen Philosophie bedürfe als derjenigen, aus der er hervorgegangen und die er selbst vervollkommnet habe, der Philosophie des Materialismus im Feuerbachschen Gewand. „Der Marxismus," sagt Plechanow gleich am Eingang

[1] Grundprobleme des Marxismus. Stuttgart 1910. Verlag von J. H. W. Dietz Nachf.

seiner Schrift, „ist eine ganze Weltanschauung. Er ist, kurz ausgedrückt, der moderne Materialismus, der die zurzeit höchste Entwicklungsstufe der Weltanschauung darstellt, deren Grundlagen schon in Altgriechenland von Demokritos und zum Teil von dessen Vorläufern, den ionischen Denkern, gelegt wurden." Um diese Behauptung zu begründen, ist Plechanow zunächst bemüht, den innigen Zusammenhang der Philosophie Feuerbachs mit der Entwicklung des Marxismus in seinem entscheidenden, zur materialistischen Geschichtsauffassung führenden Stadium nachzuweisen. Hier wird man ihm mit großem Interesse und voller Zustimmung folgen, nur daß es sich dabei wohl bloß um jene Form der Feuerbachschen Philosophie handeln konnte, die bis in die Mitte der vierziger Jahre sich entwickelt hatte. Denn seit dem „Kommunistischen Manifest" hat die geistige Entwicklung von Marx und Engels bereits eine derartig feste und eigene Grundlage gewonnen und war bereits so weit von Feuerbach abgerückt, daß eine Beeinflussung durch den späteren Feuerbach einfach ausgeschlossen ist. Dies zu berücksichtigen ist aber um so nötiger, weil Plechanow, um den materialistischen Charakter des Marxismus zu begründen, es auch gleichzeitig unternommen hat, die Lehre Feuerbachs in ihren Grundgedanken als eine rein materialistische anzusprechen, was sie meines Erachtens in keinem Stadium ihrer Entwicklung, sicher aber nicht Mitte der vierziger Jahre war, um dann hieraus zu folgern: „Der Materialismus von Marx und Engels stellt eine viel entwickeltere Lehre als der Feuerbachs dar; die materialistischen Anschauungen unserer Meister haben sich aber in der Richtung entwickelt, die durch die innere Logik der Feuerbachschen Philosophie vorgeschrieben wurde."

In der bekannten, ein wenig scholastisch anmutenden Frage nach dem Verhältnis vom Marxismus zum Materialismus hat also Plechanow seinen alten Standpunkt einer untrennbaren Zusammengehörigkeit, ja Identität beider — „der Marxismus ist der moderne Materialismus" — unbeugsam festgehalten, wie ich glaube, nicht

zum Nutzen einer größeren begrifflichen Klarheit für die Diskussion über die Grundprobleme des Marxismus. Denn ganz abgesehen davon, wovon noch ausführlicher zu reden sein wird, daß der Begriff des Materialismus selbst in diesem Zusammenhang als ein keineswegs klarer und einwandfreier auftritt, bleibt erst doch noch zu fragen, worin das Wesen des Marxismus denn eigentlich gelegen ist: in seiner Bedeutung als Theorie oder als Philosophie. Es ist natürlich kein Zweifel, daß auch eine Theorie im Kopfe der Menschen, die sie hegen, kein isoliertes Dasein führt, und dies um so weniger, je bedeutender der Kopf ist. Weil aber eine Theorie sich so im geistigen Zusammenhang ihres Schöpfers in ein Weltbild eingefügt hat, daß diese Weltanschauung dann den Schülern und Anhängern jenes Mannes groß und nachlebenswert erscheint — kurz, dieser ganze persönliche und historische Zusammenhang einer Theorie mit einer bestimmten Weltanschauung bedeutet noch lange keinen sachlichen, logischen und daher notwendigen Zusammenhang. Wäre es sogar wirklich historisch richtig, daß Marx und Engels Materialisten gewesen seien — wie Plechanow dies meint, wo ich, wenigstens was Marx betrifft, nur eine Art des naturwissenschaftlichen Positivismus erblicken kann, nach Art etwa des von Ernst Mach vertretenen —, so wäre damit immer nur erst dargetan, daß der Materialismus sich mit dem Marxismus verbinden ließ, ja vielleicht sogar für seine Entwicklung besonders förderlich war, keineswegs aber zu seiner Begründung erforderlich ist, falls der Marxismus eben in seinem Wesen doch nur eine Theorie, also eine wissenschaftliche Erkenntnis von bestimmten Teilvorgängen der Welt, aber nicht eine Philosophie, eine Erkenntnis von der gesamten Welt sein will.

Kann man nun im Ernst bezweifeln, daß das, was wir Marxismus im eigentlichen Sinne nennen und als die spezifische Leistung von Marx überkommen haben, nur jenen Charakter der Theorie hat und nach dem ganzen geistigen Streben Marx' auch nur haben sollte? Die Lehre von der Gesetzmäßigkeit der Geschichte und in Anwendung derselben die Lehre von dem Wesen der ökonomischen

Kategorien und der wirtschaftlichen Entwicklung der Gesellschaft — *das* ist der Marxismus, und als solcher ist er, was ja gerade sein Stolz ist, *Wissenschaft*, der Anfang einer neuen exakten Theorie von der Gesellschaft, einer Soziologie, die auf diesen Namen wirklich wird Anspruch machen können. Aber diese Theorie, ihre Problemstellungen und ihre Lösungsversuche haben mit Weltanschauungsfragen gar nichts zu tun. Sie können natürlich und werden gewiß auch immer zur Bildung einer Weltanschauung herangezogen werden. Denn das wäre eine seltsame Weltanschauung, die von der Wissenschaft ihrer Zeit, und noch dazu, wo diese sich auf das höchste Naturobjekt, die menschliche Gesellschaft, bezieht, absehen möchte. Aber auf diese Weise kann sie doch ebensogut sich mit der einen wie mit der anderen philosophischen Weltanschauung verbinden, ebensogut mit einer materialistischen wie mit einer spiritualistischen, ebensogut mit einem System des Pantheismus oder des Atheismus. Es ist lediglich Sache der gedanklichen Arbeit der Anhänger dieser verschiedenen Systeme, jenen Zusammenhang herzustellen, der ihnen logisch genügend erscheint.[2] Und es ist allererst ein besonderes Problem der Erkenntniskritik, die jenseits aller dogmatischen Weltanschauungslösungen steht, zu untersuchen, in welchen gedanklichen Zusammenhang sich das Wesen der Wissenschaft widerspruchslos einfügen läßt, in den des Realismus oder des Idealismus.

---

[2] So gilt vielen der Determinismus des menschlichen Willens als eine Lehre des Materialismus. Allein die materialistischen Stoiker und Epikureer ließen den freien Willen zu, während Kant einer der strengsten Deterministen war. Wie widerspruchsvoll die französischen Materialisten sich noch der Frage des sozialen Determinismus gegenüber verhielten, hat gerade Plechanow selbst schon öfter dargelegt, während Herder von einem ganz anderen als materialistischen Standpunkt einen großen Entwurf zur deterministischen Auffassung der Geschichte lieferte, besonders aber Kant Grundgedanken einer *Mechanik* der Geschichte und eines dialektischen Verlaufs ihres Prozesses entwickelte, die erst in unserer Zeit zur vollen Würdigung gelangen.

Man wird daher der Meinung Plechanows schwerlich zustimmen können, daß die Trennung der ökonomischen und historischen, will sagen geschichtstheoretischen Bestandteile des Marxismus von seinen philosophischen die ersteren in der Luft schweben lasse. So wichtig und unentbehrlich jener Zusammenhang für das Verständnis des historischen Werdens des Marxismus ist, so daß dadurch am ehesten seine Auffassung als Materialismus beseitigt werden kann, so wenig entscheidend ist dieser Zusammenhang für das richtige Verständnis der geschichtstheoretischen und nationalökonomischen Feststellungen selbst, die in ihrer Sphäre, welche die der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, genau so unberührt bleiben von ontologischen Weltanschauungsfragen, wie zum Beispiel das Gravitationsgesetz dasselbe bleibt für den Theisten und den Atheisten, ja wie sogar die biologischen Gesetzmäßigkeiten für den denkenden Theisten, der die Wissenschaft ernst nimmt, nur ein Anlaß mehr werden, die Weisheit seines Schöpfers zu bewundern, im übrigen aber nicht anders anerkannt werden als von dem Atheisten. Man wird im Gegenteil sagen müssen, daß nicht nur jede Gleichstellung des Marxismus mit einer Weltanschauung, sondern auch jede Verbindung desselben mit einer Philosophie in dem Sinne, daß diese seine notwendige Begründung sei, abzulehnen ist. Denn sie belastet den Marxismus mit Problemen und Begriffen, die mit seinen eigentlichen Erkenntniszielen gar nichts zu tun haben und nur geeignet sein können, seine ohnehin nicht leicht zu fassenden Grundbegriffe mit der ganzen Mühseligkeit philosophischer Streitfragen zu verquicken, die durch ihn nicht klarer gestellt werden können und für ihn nichts Ersprießliches zu leisten imstande sind. Auch hier gibt es, wie zu jeder anderen Wissenschaft, nur ein Verhältnis, in welchem die Philosophie einen unmittelbaren Gewinn für die Wissenschaft erzielen kann durch Klarstellung ihrer Begriffe und durch Untersuchung der Bedeutung und Grenzen ihrer Mittel: das ist die Erkenntniskritik. Sie, für welche alle Wissenschaften wie alle Weltanschauung gleicherweise nur

Objekt ist, sie ist natürlich auch gegenüber dem Marxismus nötig. Das ist aber keine philosophische Ergänzung oder Begründung des Marxismus, die Plechanow mit Recht ablehnt, sondern das ist dieselbe kritische Arbeit an ihm als dem sozialwissenschaftlichen Teil unserer Erkenntnis, wie sie schon seit Descartes an dem naturwissenschaftlichen Teil derselben geübt wird, seit Kant aber erst ihr eigentliches Fundament erhalten hat. Diese erkenntniskritische Arbeit der Philosophie kann gar nicht die Ambition haben, den Marxismus zu verbessern, da sie immer nur den Feststellungen der Wissenschaft folgen kann, deren logischen Aufbau sie untersucht. Wohl aber kann sie gerade auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften durch bewußte Herausarbeitung eben derselben formalen Geisteselemente, durch deren vielfach unbewußte Verwertung die Sozialwissenschaften erst ihre Gesetzmäßigkeiten zu gewinnen imstande sind, nun auch eine klarere und tiefer zu begründende Fortentwicklung des Marxismus ermöglichen. Dies trifft insbesondere, wie wir noch sehen werden, bei der materialistischen Geschichtsauffassung zu.

Müssen wir so den sachlichen Zusammenhang des Marxismus als soziale Theorie mit irgend einer Weltanschauung ablehnen, so insbesondere den mit dem philosophischen Materialismus, weil ja gerade infolge der sehr unpassenden Bezeichnung der Grundlehre des Marxismus als einer „materialistischen" Geschichtsauffassung seit jeher die Gefahr einer Verquickung und Verwirrung seiner klaren theoretischen Gesichtspunkte mit den dogmatischen und metaphysischen Sätzen des philosophischen Materialismus nahegelegt war. Und tatsächlich ist diese Gefahr auch von Anhängern wie Gegnern des Marxismus nicht vermieden worden. Ich habe schon einmal in ausführlicherer Weise darzulegen versucht, wie wenig die Grundlehre von Marx und Engels selbst in jenem geistigen Zusammenhang, aus dem sie hervorging, mit dem Materialismus zu tun hat. Der Ausdruck „materialistisch" oder „materielle Grundlage" der Ideologie usw. ist gerade aus dieser Entstehungsgeschichte der marxistischen Grundlehre gar nicht anders zu verstehen wie als eine bewußte Oppo-

sition zu der spekulativen, sublimierenden, von aller Erfahrung abstrahierenden Philosophie Hegels, der gegenüber auf den materiellen Boden der Erfahrung in Natur und Geschichte zurückzukehren war.[3] Der „Materialismus" der Marxschen Geschichts- und Gesellschaftstheorie ist nichts anderes als die polemische und programmatische Betonung des empirischen Standpunktes, die uns heute gar nicht mehr so wesentlich erscheint, weil dieser Standpunkt nun längst zu dem gesicherten Besitz auch für die Sozialwissenschaft gehört, die so lange der Tummelplatz mehr oder minder geistvoller Konstruktionen gewesen war. Heute erscheint uns viel wichtiger, diejenige Komponente in der Bezeichnung der Marxschen Theorie hervorzuheben, welche für die Kausalerklärung des Sozialgeschehens von entscheidender Bedeutung geworden ist, nämlich die gesellschaftliche, also sozialpsychische; und da wäre der Name eines sozialökonomischen Determinismus vielleicht ein weniger irreführender als der bloß noch historisch zu verstehende einer materialistischen Geschichtsauffassung.

Die Loslösung der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung von dem philosophischen Materialismus wird aber sogar für diejenigen, die sie untrennbar mit der Weltanschauung ihrer Schöpfer verbunden halten, um so leichter sich vollziehen, wenn wir erst einmal zur Klärung darüber gelangt sind, daß weder die Philosophie Feuerbachs noch die von Marx und Engels nach der eigenen Charakteristik Plechanows ein Materialismus genannt werden kann, solange man entschlossen ist, mit diesem Wort einen deutlichen und widerspruchslosen Begriff zu verbinden.

Was ist der Materialismus? Eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt, nach ihrem Sinn an sich, kurz, eine ontologische und deshalb von vornherein metaphysische Auffassung. Er ist jene Auffassung von dem Wesen der Welt, wonach in der Materie das einzige und

[3] Vergleiche Max Adler, Kausalität und Teleologie, Marx-Studien, 1. Band, 11. Kapitel, und Marx als Denker, Berlin, Buchhandlung „Vorwärts" 1908, S. 56 und 57.

alleinige Erklärungsprinzip für alle ihre Erscheinungen, körperliche wie geistige, gefunden wird. Der Stoff, das Raumerfüllende ist das an und für sich auch unabhängig von irgendwelcher geistiger Erfassung Bestehende, das Geistige ist vielmehr erst ein Produkt oder doch eine spät erst auftretende Funktion dieses Materiellen, welche lediglich aus einer Komplikation in der Zusammensetzung der Stoffe und ihrer Kräfte entspringt. Von der einfachen Bewegung elementarer Kräfte bis zu der äußersten Komplexität des organischen und psychischen Lebens einen lückenlosen Mechanismus rein materieller Agenzien herzustellen — das ist das Ziel des Materialismus und macht seinen Charakter als in sich geschlossene, konsequente Weltanschauung aus.

Von da aus ist es sofort klar, daß es eine arge Durchbrechung seines Gedankengefüges und ein völliger Sturz von der Höhe seiner Prinzipien ist, wenn man den Gedanken einer Beseelung der Materie noch mit seinen Grundsätzen vereinbar hält, wie dies Plechanow tut. Wenn er in seiner neuesten Schrift und schon öfters früher einige Zitate aus den Schriften der französischen Materialisten anführt — von denen übrigens Diderot immer eine mehr dem Pantheismus als dem Materialismus zugewendete Stellung eingenommen hat —, so würden diese Stellen, wenn sie eben mehr wären als gelegentliche Aperçus und hypothetische Annahmen, die weiter im System dieser Denker gar keine Verwertung mehr fanden, doch nur beweisen, wie schwer die konsequente Durchführung einer materialistischen Metaphysik ist. Denn selbst in der Wendung, daß das Denken eine Eigenschaft der Materie ist, wie die Undurchdringlichkeit oder die Elektrizität, wird zunächst im Widerspruch mit jeglicher Erfahrungsmöglichkeit der g a n z e n Materie eine Eigenschaft beigelegt, die nirgends an ihr gefunden wird als in einem kleinen Ausschnitt derselben, in der menschlich organisierten. Dann aber wird auf diese Weise das Problem des Ursprunges des Geistigen aus dem Materiellen von dem Punkte, wo es der Untersuchung offen liegt und nicht lösbar erscheint, einfach an den Anfang aller Dinge zurückgeschoben und dort ebenfalls —

unbeantwortet gelassen. Denn das Geistige eine Eigenschaft der Materie zu nennen, ist ein bloßes Wort, dem alle Begriffe fehlen. Eine Eigenschaft ist ja nichts anderes als das Produkt bestimmter physikalischer oder chemischer Vorgänge, durch deren Aufdeckung jene Eigenschaften ihre Erklärung finden. Auf welche Vorgänge der Materie wäre aber ihre Eigenschaft der Geistigkeit zurückzuführen? Entweder — wie es der strenge Materialismus mit Recht tut — eben auf jene physikalischen oder chemischen Vorgänge nur in einer besonderen Komplikation — dann ist es überflüssig, der Materie eine besondere Eigenschaft des Geistigen beizulegen; oder aber auf andere, zu diesen physikalischen und chemischen Vorgängen noch hinzutretende besondere Erscheinungen — dann tritt eben zu dem Materiellen doch bereits ein Geistiges als eine Sonderart von Vorgängen, mag sie auch in einer kaum wirklich ausdenkbaren Weise als „materiell" angesprochen werden.

In der Tat ist die Allbeseelung ein *Verzicht* auf den eigentlichen theoretischen Systemwert des Materialismus, durch den er allein seine Bedeutung als einen Versuch einer *einheitlichen*, monistischen Weltauffassung bewähren kann. Er führt den Dualismus von Körper und Geist, den er so heftig bekämpft, in einem viel weiteren Umfang ein, als je sein dualistischer Gegner dies zu tun wagte, ohne daß er irgend einen Grund dafür anzugeben vermöchte, warum dieser Dualismus, der alle Erfahrungsgrenzen weit übersteigt, besser sein soll als jener alte von Körper und Geist, der in den menschlichen Lebenserscheinungen eine Erfahrungsgrundlage wenigstens für sich behaupten darf. Wenn Plechanow den Hylozoismus einen naiven Materialismus nennt (S. 6), so mag man das für einen Standpunkt gelten lassen, der eben noch naiv das Geistige genau so als eine Eigenschaft der Materie ansehen konnte wie ihre Undurchdringlichkeit, weil er überhaupt noch nicht dazu gelangt war, die Qualitäten in ihre Prozesse aufzulösen. Sobald aber diese Naivität überwunden war, dagegen immer deutlicher die Denkunmöglichkeit hervortrat, die Qualität des Geistigen in einen Prozeß des Physischen aufzulösen, bedeutet die Ausstattung

der Materie mit Empfindung oder irgend einer Art Beseelung nur einen Rückfall in eine Naivität, die nicht mehr das Produkt einer frischen Unbefangenheit der Auffassung ist, sondern einer Verlegenheit des in eine Sackgasse geratenen Denkens. Die Geistigkeit als Eigenschaft war im naiven Hylozoismus eine scheinbar alltägliche und lebensvolle Qualität, sie wird im entwickelteren Materialismus der Folgezeit zu dem, was er am bittersten haßt, zu einer qualitas occulta.

Wenn die Beseelung der Materie so vielfach als eine willkommene Ergänzung des Materialismus gehalten wird, so nicht nur deshalb, weil sie eine so bequeme Lösung für das Problem des Geistigen innerhalb der materiellen Welt zu geben scheint, sondern weil sie eine Berufung auf einen großen Nothelfer ermöglicht, in dessen Gefolgschaft gut zu verweilen ist, die Berufung auf Spinoza. Und in der Tat scheint vielen eine große Verwandtschaft zwischen Materialismus und Spinozismus zu bestehen, so daß sie beide Lehren sogar zu verbinden suchen. Auch Plechanow meint, daß es nur nötig sei, die Lehre Spinozas von ihrer theologischen Form zu befreien. Dies habe bereits Feuerbach erkannt, der den Pantheismus sehr fein den theologischen Materialismus genannt habe. Feuerbachs „Humanismus" erweise sich als ein von seinem theologischen Anhängsel befreiter Spinozismus. Und eben auf diesem Standpunkt waren Marx und Engels, als sie mit dem Idealismus brachen. „Den Spinozismus von seinem theologischen Anhängsel befreien, heißt aber, seinen wahren materialistischen Inhalt aufdecken. Der Spinozismus von Marx und Engels war also der moderne Materialismus." (Grundprobleme des Marxismus, S. 16.)

Es muß hier dahingestellt bleiben, inwiefern die Feuerbachsche Ansicht von einer theologischen Hülle des Spinozismus berechtigt war und ob er sich bei dieser Ansicht nicht vielleicht allzusehr von Assoziationen leiten ließ, die das Wort „Gott" auslöst, die aber mit dem spinozistischen Gott gar nichts zu tun haben. Auch könnte man fragen, ob nicht das, was die „theologische" Form des Spinozismus

ausmacht, der Gedanke einer immanent geistig und streng notwendig sich auswirkenden Allbefassung der Substanz, ein für das System so charakteristischer und unentbehrlicher ist, daß ohne ihn eben gerade der besondere Geist dieser wunderbaren Weltauffassung entschwunden ist. Was aber für unsere Frage hier vor allem in Betracht kommt, ist, daß eine so scharfe Grenze zwischen Spinozismus und Materialismus besteht, daß nur eine grenzenlose Verschwommenheit der Begriffe diese Grenze niederreißen, dann aber auch alle Bestimmtheit überhaupt verschwinden kann. Wobei es vielleicht nicht überflüssig ist, zu bemerken, daß es sich dabei natürlich nicht um scholastische Begriffsklaubereien handelt, vielmehr um Weltanschauungsindividualitäten. Oder anders gesagt, es handelt sich um die Unterscheidung ursprünglicher Typen von Stellungnahmen zum Weltproblem, für die jene Begriffe bloß die Namen sind, deren geistiges Leben aber nur in jener individuellen Bestimmtheit auch wirklich nachgelebt werden kann.

Was nämlich den Spinozismus grundsätzlich von jeder Art des Materialismus trennt, das ist seine Lehre der vollkommensten und absoluten Parallelität des Physischen und Psychischen, so daß zwischen beiden keinerlei Kausalbeziehung besteht, keinerlei Einwirkung irgend einer Art, sondern völlige Unabhängigkeit voneinander. „Der Körper kann weder den Geist zum Denken noch der Geist den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu etwas anderem (wenn es ein solches gibt) bestimmen." (Ethik III, prop. 2.) Denken und Sein sind eben nach Spinoza bloß Attribute einer und derselben Substanz, sie sind an sich gar nichts Verschiedenes, sie drücken nur eine Identität verschieden aus. (Ethik II, prop. 2 und schol.) Allein weder diesen Parallelismus noch die Identitätsanschauung kann der Materialismus in sein Lehrsystem einfügen, ohne sich direkt zu verleugnen. Ein Materialismus, der aufhört, zwischen dem Geistigen und Körperlichen eine direkte Kausal- oder, wie man dies jetzt lieber nennt, Funktionsbeziehung herzustellen, ist eben kein Materialismus mehr. Dies um so weniger, als

der Standpunkt der Identität des Physischen und Psychischen unrettbar über die spinozische Form hinaustreibt, von der gerade Feuerbach mit Recht gerügt hat, daß sie eine ganz zufällige und in ihrer notwendigen Übereinstimmung gar nicht zu begreifende Korrespondenz des Denkens und Seins statuiere. Und wirklich sind zwei Möglichkeiten einer inneren Fortentwicklung des spinozistischen Standpunktes gar nicht abzuweisen, sofern man den Parallelismus nicht einfach bloß als positivistische Konstatierung verstehen, sondern als Weltanschauung aufrechterhalten will: entweder muß man annehmen, daß die Substanz in ihren beiden uns allein bekannten Attributen des Denkens und Seins *von vornherein so eingerichtet* ist, daß diese beiden sich stets und überall entsprechen — denn aus der Identität der Substanz allein folgt doch noch nicht die genaue Korrespondenz ihrer Attribute —, dann mündet der Spinozismus in eine prästabilierte Harmonie, in die der Materialismus wohl gewiß nicht einstimmen wird. Oder man macht Ernst damit, daß Denken und Sein bloß zwei Ausdrucksweisen unserer Auffassung der Substanz sind, und dieser Weg führt direkt in den transzendentalen Idealismus Kants. Der Materialismus hat denn auch den Identitätsstandpunkt immer abgelehnt. Auch Plechanow weist, gestützt auf Feuerbach, diese Auffassung zurück. Nicht Identität von Körper und Geist, sondern die *Einheit* beider lehre den Materialismus. (S. 14.) Und wirklich hat Feuerbach immer wieder die Verschiedenheit, ja die fundamentale Unterschiedenheit des Physischen und Psychischen, des Anorganischen und Organischen dargelegt. Was bedeutet aber der Gedanke einer Einheit des an sich vom Physischen *verschiedenen* Psychischen mit dem ersteren anderes als die Statuierung einer durchgängigen Beziehung und Abhängigkeit beider voneinander? Der Materialismus glaubt diese Beziehung kausal herstellen zu können, Feuerbach, *dadurch eben vom Materialismus geschieden* und Begründer einer *neuen* Denkart in der deutschen Philosophie, des naturwissenschaftlichen Positivismus, begnügte sich mit der Konsta-

tierung des einheitlichen und unaufhebbaren Zusammenhanges des Physischen und Psychischen im menschlichen Wesen, mit dem alle Philosophie zu beginnen habe. In beiden Fällen kann aber von Spinozismus keine Rede sein, so sympathisch auch sonst viele Elemente desselben den Materialismus anmuten mußten. Aber auch dem transzendentalen Idealisten zum Beispiel sind viele Charakterzüge des Materialismus sympathisch, so vor allem seine strenge Kausalitätsauffassung, ohne daß doch Sympathie allein imstande wäre, logische Differenzen im Denken zu überbrücken. Sie kann sie höchstens im Leben abschleifen oder übersehen.

So wäre es also, um mit dem alten Jacobi zu reden, ein schlechtes Heil, das die Materialisten im Namen Spinozas fänden. Wenn aber trotzdem Plechanow die Lehre Feuerbachs und des Marxismus zwar nicht als eine Art Spinozismus, aber doch in die Nähe desselben nicht mit Unrecht stellen dürfte, so nur deshalb, weil beide *eben keinen Materialismus* vertreten, sondern jenen deterministischen Positivismus, der schon aus dem Spinozismus durch Abstreifung alles dessen, was in ihm Weltanschauung sein will, gewonnen werden kann. Der positive, allen spekulativen und insbesondere theologischen Konstruktionen abgeneigte, dagegen der empirischen Naturauffassung zugewendete Geist des Spinozismus ist der eigentliche Springquell aller Sympathie, die ihm seit den Tagen Diderots und Goethes bis auf die Zeiten der modernen Naturwissenschaft so reichlich zugeflossen ist.

Ich muß es mir versagen, in diesem Zusammenhang den quellenmäßigen Nachweis der Feuerbachschen Philosophie als eines ersten Versuches des naturwissenschaftlichen Positivismus zu erbringen, als den Anfang jener Geisteslinie, auf welcher später Avenarius, Mach und in gewissem Sinne auch Ostwald weiter vorschritten. Einiges hierüber habe ich bereits in dem vorerwähnten Kapitel meiner Marxstudie ausgeführt. Anderes wird noch im letzten Kapitel zur Sprache kommen. Nur auf das *eine* sei hier noch aufmerksam gemacht, daß der Grundbegriff der Feuerbachschen Philosophie, der *Mensch* in seiner

sinnlichen Bestimmtheit, in welcher Natur und Geist zusammenstoßen und auch zusammenhängen, gleichsam das Stichwort für die positivistische Antimetaphysik unserer Zeit darstellt. Sehr fein hat Plechanow bemerkt, daß wir es bei diesem Feuerbachschen Begriff eigentlich mit einer Forschungsmethode zu tun haben. (S. 12.) Allein er irrt, wenn er meint, daß Feuerbach damit noch innerhalb des Materialismus verbleibe. Es ist ja gerade das Bewußtsein des Hinausschreitens mittels dieser Methode über die spekulativen Gegensätze des Materialismus und Spiritualismus zur vollen realen Wahrheit des Seins, wie es sans phrase ist, was Feuerbach immer wieder von seinem Prinzip hervorhebt. Darum hat er auch das Bedürfnis einer eigenen Namengebung für seinen Standpunkt, und so versteht man erst den folgenden Satz als eine nicht bloß rhetorische Wendung, sondern als eine programmatische Feststellung: „Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit ist nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir Totalität und Individualität." (2. Band, S. 340, Ausgabe Jodl.) Der Standpunkt der Anthropologie oder auch des Humanismus, wie Feuerbach ihn ebenfalls nennt, hat nichts zu schaffen mit dem, was wir heute Anthropologie oder Humanismus nennen: es ist der Standpunkt des auf die Einheit der menschlichen Erfahrung zurückgehenden und sich mit denkender Bearbeitung derselben begnügenden Positivismus. Daraus erklärt sich nun auch die so häufige Hervorhebung Feuerbachs, daß seine Philosophie — keine Philosophie sei, eine für alle Arten des Positivismus charakteristische Absage.

Wie Marx und Engels diesen Standpunkt, der bei Feuerbach ein vorwiegend naturwissenschaftlicher war, durch die Einführung der menschlichen Tätigkeit weiterentwickelt und eigentlich erst sozial anwendbar gemacht haben, hat Plechanow in trefflicher Weise dargelegt. Aber gerade durch die Art, wie sie dies taten, haben sie ihn um so sicherer aus jedem Materialismus herausgehoben. Denn

die Einfügung der menschlichen Tätigkeit in das Gefüge der Naturwirksamkeit erfolgt bekanntlich durch ihre besondere Geschichtsauffassung, die aber überhaupt keine philosophische Anschauung mehr ist, sondern ein Stück Theorie des Geschehens, so daß von dem Punkte aus, in welchem stets mit Recht das eigentliche Wesen des Marxismus erblickt wird, auch am deutlichsten sein nichtmaterialistischer Charakter zu erkennen ist. Kein Wunder, daß daher die genialen Thesen Marx' über Feuerbach, von denen Engels einmal sagt, daß sie den Keim der neuen Geschichtsauffassung von Marx enthielten, geradezu eine Absage an den Materialismus darstellen, zu welchem hier sogar Feuerbach mitgezählt wird. Auch spricht das stete Bedürfnis beider Denker, ihre Auffassung von dem naturwissenschaftlichen Materialismus abzuheben und sie durch das dialektische Moment auszuzeichnen („dialektischer Materialismus"), dafür, wie sehr sie selbst ihren Standpunkt als einen vom Materialismus verschiedenen empfanden.[1] Gewöhnlich meint man dagegen, er sei bloß vom bisherigen Materialismus verschieden, Marx und Engels hätten eben einen neuen, entwickelteren Materialismus begründet. Allein auf diese Weise versandet jede weitere Diskussion in einen öden Wortstreit. Will man zwei ganz verschiedene Dinge mit dem gleichen Namen benennen, so mag man es tun; nur verzichte man dann darauf, aus solchen Voraussetzungen irgendwelche klaren Konsequenzen abzuleiten. Im Grunde genügt bereits die Plechanowsche Feststellung, daß dieser „entwickeltere Materialismus" mo-

[1] Sehr charakteristisch hierfür ist, daß Marx in seiner „Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie" unter den Punkten, die er für spätere Ausarbeitung notiert und „die nicht vergessen werden dürfen", anführt: „Verhältnis zum naturalistischen Materialismus" (Punkt 4). Hier findet sich auch seine Geschichtstheorie nicht als materialistische, sondern als reale im Gegensatz zur bisherigen idealistischen bezeichnet (Punkt 2). Siehe „Neue Zeit", XXI, 1. Band, S. 779. Und im „Kapital" denunziert Marx „die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt". I, S. 336, Anmerkung.

derner Spinozismus sei, um jeden, der sie für richtig hält, einsehen zu lassen, daß er eben nicht mehr Materialismus ist.

Bedenkt man noch dazu, daß dieser „neue" Materialismus in seiner Dialektik ein so auszeichnendes Merkmal haben will, daß er sich deshalb mit Vorliebe als dialektischer Materialismus bezeichnet, so wird dieser Begriff nur um so verschwommener. Denn gerade die Dialektik in ihrer vom Kopfe auf die Füße gestellten Form ist ein weiteres Trennungsmotiv von jeder Metaphysik. Ist sie doch der großartige Versuch, durch eine über die Gegensätze metaphysischer und dogmatischer Begriffsbildungen wegschreitende neue Denkweise dem realen Flusse der Dinge zu folgen, ihren positiven und totalen Sachverhalt zu spiegeln. Hält man sie mit Recht für eine Ergänzung und Bereicherung Feuerbachs, der selbst, wie Marx dies einmal sagt, mit ihrer Hegelschen Form nicht fertig zu werden vermochte,[5] so ist doch gerade sie am wenigsten geeignet, den positivistischen Grundcharakter seiner Philosophie zu ändern. Damit sind wir zu der Frage nach dem Verhältnis der Dialektik zum Materialismus gelangt, mit der sich das nächste Kapitel beschäftigen soll.

[5] Vergl. „Neue Zeit", Karl Marx über Karl Grün, XVIII, 1. Band, S. 172.

IV.

Dialektik oder Metaphysik.

1. Die Dialektik der Bewegung.

Wir gelangten zu dem Resultat, daß für den Marxismus als ein System der Sozialwissenschaft jeder sachliche Zusammenhang mit irgendwelcher Weltanschauung abzulehnen sei, wie sehr auch persönliche Bestimmungsgründe bei diesem oder jenem Forscher mehr für die eine als für die andere Philosophie sprechen mögen. Damit war zugleich jeder systematische Zusammenhang des Marxismus mit dem Materialismus aufgehoben, selbst abgesehen von der Frage nach dem Geltungswert der materialistischen Weltanschauung. Bei dieser Auseinandersetzung war jedoch ein wesentliches Moment des Marxismus außer acht geblieben: seine Dialektik. Von ihr behauptet Plechanow Seite 38 seiner vorerwähnten Schrift: „Zugrunde unserer Dialektik liegt die materialistische Auffassung der Natur. Sie stützt sich auf sie und würde fallen, wenn diese fällt." Damit wären wir vor ein übles Dilemma gestellt. Denn mit Plechanow bin auch ich der Meinung, die ich in einem vorausgegangenen Kapitel ausführlicher zu begründen versucht habe, daß die Dialektik kein nebensächliches, nur aus dem historischen Entwicklungsgang von Marx und Engels herrührendes Beiwerk ihrer Lehre ist, sondern vielmehr zu den wesentlichen Grundelementen derselben gehört. Wenn daher der Plechanowsche Satz richtig ist, daß die Dialektik im Marxismus mit ihrer materialistischen Grundlage steht und fällt, dann wäre also hier doch der Punkt aufgezeigt, in welchem der Marxismus unausweichlich mit Weltanschauungsfragen zusammenstieße und sogar an eine ganz bestimmte von ihnen gebunden wäre: eben an die materialistische.

Allein dies scheinbar für uns so vernichtende Dilemma besteht in Wirklichkeit gar nicht, wenn man nur genauer zusieht, welche Bedeutung der Dialektik überhaupt im Marxismus zukommt. Es sei hierbei erinnert, wie stets zu beachten

ist, was zumeist übersehen wird, daß mit dem Worte „Dialektik" zwei ganz verschiedene Begriffe bezeichnet werden, deren Vermischung der eigentliche Grund für die Unklarheit ist, in welcher sich zumeist die Diskussion über die Dialektik bewegt. Einmal bedeutet nämlich Dialektik bloß eine Art des Denkens, nämlich die Beziehung aller festumgrenzten Denkinhalte auf dasjenige, wovon es durch diese Begrenzung unterschieden wird, auf seinen „Widerspruch". Das Denken wird angehalten, darauf zu achten, jeden seiner scheinbar selbständigen und isolierten Inhalte im Zusammenhang damit zu denken, was aus diesem Inhalt ausgeschlossen wurde und ihm dadurch erst seine Bestimmung gab. Auf diese Weise wird die Starrheit der rein logischen Begriffe überwunden und eine durchgängige Verbindung der Denkinhalte bewirkt, die das Denken instand setzt, sich selbst als einen beständigen Fluß aller seiner Momente zu begreifen und dieser Bewegung des Denkens zu folgen. Die Dialektik in diesem Sinne ist also eine Methode.[1]

Weiter bezeichnet das Wort Dialektik aber auch eine Art des Seins, nämlich die im Weltganzen als schöpferische Potenz waltende Gegensätzlichkeit der einzelnen realen Bestimmtheiten derselben, den Widerstreit der Dinge als den Vater alles Geschehens. Insofern also mit der Dialektik eine Wesensbeschaffenheit des Seins selbst gemeint ist, ist Dialektik eine Metaphysik.[2]

[1] Vergl. hierzu und zum Folgenden das Kapitel „Die Dialektik bei Hegel und Marx", S. 18 ff.

[2] Ganz zu unterscheiden hiervon ist aber diejenige Bedeutung, in welcher zwar auch eine Gegensätzlichkeit des Seins gemeint ist, aber nicht mehr der Weltbeschaffenheit, sondern der empirisch zu konstatierenden Eigenschaften eines bestimmten Erscheinungskomplexes. Die Gegensätzlichkeit, die zum Beispiel das soziale Leben beherrscht und hauptsächlich gemeint ist, wenn von einer realen Dialektik im Marxismus die Rede ist, hat nichts mehr mit der Frage nach der Natur des Seins zu tun, sondern konstatiert einfach eine vorhandene Gegensätzlichkeit zwischen dem Selbstinteresse des Individuums und den sozialen Formen, in die dasselbe gebannt ist. Die Dialektik in diesem Sinne ist dann ein Stück positiver Wissenschaft. Sie

Für Hegel war kein Grund vorhanden, diese beiden Bedeutungen des Wortes Dialektik zu scheiden, da bei ihm ja Denken und Sein zusammenfiel und die Dialektik als Methode für ihn zugleich der Weg war, der in die Entwicklung des Seins selbst hineinführte. Denn das Sein war ja nur eine Phänomenologie des Bewußtseins.

Es ist nun für das Mißverständnis der Dialektik entscheidend geworden, daß auch für Marx und Engels kein Grund vorlag, diese Scheidung zu machen, da sie ja von ihrem positivistischen Realismus aus zu einem erkenntnistheoretisch ähnlichen, nur sachlich umgekehrten Identitätsstandpunkt gelangten wie Hegel. „Wir faßten," sagt Friedrich Engels, „die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs. Damit reduzierte sich die Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch großenteils in der Menschengeschichte sich in unbewußter Weise ... durchsetzen." [3] Die Welt erschien von diesem Standpunkt als ein durchaus einheitlicher Seinszusammenhang, in welchem das Denken nur ein Stück desselben darstellte, also völlig bestimmt durch dieses Sein und dessen Gesetzlichkeit, bloß geeignet, dieselbe zu erkennen und anzuwenden. So versteht man, wieso Engels sagen konnte, daß man durch das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens der Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit selbst entgegenkommen könne.[4] Denn die Dialektik im Denken war ihm ja nichts anderes

trägt nur zufällig, aus bloß historisch zu verstehenden Gründen, den irreführenden Namen der Dialektik und würde besser Antagonismus genannt werden.

[3] Vergl. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach, 2. Aufl., S. 38.

[4] Vergl. Friedrich Engels, Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 3. Aufl., S. XIX.

als „der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt", und es konnte im Denken, das ja ein Stück des Naturganzen war, schließlich nicht anders zugehen als in diesem Ganzen selbst.

Nichtsdestoweniger ist es sogar bei dem ungleich mehr als Marx zur Metaphysik neigenden Engels klar, daß ihm die Dialektik wesentlich als Methode in Betracht kam. Er selbst hat bereits in seiner Schrift über Feuerbach auf den Unterschied von *System* und *Methode* in der Hegelschen Philosophie aufmerksam gemacht (a. a. O., S. 9) und hat wiederholt ausgeführt, wie es die dialektische *Methode* Hegels war, die revolutionäre Seite seines Denkens, die aus seiner im übrigen abseits gelassenen Philosophie durch Marx und ihn „hinübergerettet" wurde in ihre neue Denkweise. Daß diese Methode zugleich auch eine dem metaphysischen Standpunkt Engels genügende Weltanschauung zu ermöglichen schien, war nur ein Grund mehr, an ihr festzuhalten, trägt aber gar nichts zu ihrer Begründung selbst bei. Denn daß der Denkprozeß dialektisch sei, weil das Sein der Dinge selbst dialektisch wäre, ist ersichtlich keine dialektische Behauptung mehr, sondern eine metaphysische. Wohl aber wäre selbst diese Behauptung ohne eine Dialektik des Denkens nicht möglich gewesen. Es ist also die Dialektik als Methode, als Auffassungsart, welche erst an die Stelle einer starren Metaphysik des Seins eine fließende setzen konnte; und dies um so mehr, als ja bei Marx und Engels die eigentliche metaphysische Grundstimmung des Materialismus niemals voll ausklingen konnte, da es ihnen nicht um Welterkenntnis, sondern um positive Wissenschaft zu tun war, und alles, was darüber hinausführte, ihrem theoretischen Interesse sich entzog. So konzentriert sich alle Bedeutung und Fruchtbarkeit der Dialektik in ihre *methodologische Seite*: in die großartige Zerlegung der uns als fertige Resultate entgegentretenden festen Tatbestände der Natur und Geschichte in ihre Werdeprozesse und in die Einordnung aller scheinbar isolierten Objekte des Erkennens in die ihnen *eigenen*, nicht willkürlich aus dem Kopfe erdichteten Zusammenhänge.

Die Dialektik bei Marx und Engels ist wesentlich eine Denk- und Untersuchungsweise, wie Engels selbst trefflich schildert, indem er von ihrer Anwendung sagt: „Geht man bei der Untersuchung stets von diesem (das ist dialektischen) Gesichtspunkt aus, so hört die Forderung endgültiger Lösungen und ewiger Wahrheiten ein für allemal auf; man ist sich der notwendigen Beschränktheit aller gewonnenen Erkenntnis stets bewußt, ihrer Bedingtheit durch die Umstände, unter denen sie gewonnen wurde; aber man läßt sich auch nicht mehr imponieren durch die der noch stets landläufigen alten Metaphysik unüberwindlichen Gegensätze von wahr und falsch, gut und schlecht, identisch und verschieden, notwendig und zufällig; man weiß, daß diese Gegensätze nur relative Gültigkeit haben, daß das jetzt für wahr Erkannte seine verborgene, später hervortretende falsche Seite ebensogut hat wie das jetzt als falsch Erkannte seine wahre Seite, kraft deren es früher für wahr gelten konnte; daß das behauptete Notwendige sich aus lauter Zufälligkeiten zusammensetzt und das angeblich Zufällige die Form ist, hinter der die Notwendigkeit sich birgt — und so weiter."[5]

Hält man sich diese rein methodologische Bedeutung der Dialektik stets vor Augen, dann bereiten die Ausdrücke, in denen Marx und Engels von den materialistischen Grundlagen sprechen, die sie dieser Denkmethode an Stelle ihrer spekulativen Begründung gegeben haben, keine Schwierigkeiten mehr für eine konsequente, metaphysikfreie Handhabung derselben, wie sie allein als Bestandteil einer wissenschaftlichen Auffassung möglich ist. Das „Auf-die-Füße-Stellen" der Dialektik, ihre materialistische Grundlegung sind dann, wie ich schon öfters dargelegt habe, nur Ausdrücke für ihre Zurückführung aus einer spekulativen Form in eine empirische, aus einer meta-

[5] F. Engels, Ludwig Feuerbach, S. 39 bis 40. Vergl. auch über den wesentlich methodologischen Charakter der Dialektik im Marxismus das Vorwort zur 3. Auflage des „Kapital" und die noch viel zu wenig beachtete Besprechung des ersten Bandes des „Kapital" durch Engels, abgedruckt in „Sozialistische Monatshefte", 1900, S. 38 ff.

physischen Denkweise in eine induktive Untersuchungs- und Arbeitsmethode. Und dies unbeschadet ihrer bei Marx und insbesondere Engels sicher weitergehenden und, wie wir sehen, auch zu einem metaphysischen Idealitätsstandpunkt führenden Bedeutung. Denn bei einer Würdigung des theoretischen Wesens der Dialektik kann es natürlich nicht darauf ankommen, den ganzen historisch-psychologischen Meinungskomplex ebenso ungesondert zu übernehmen, in welchem für Marx und Engels sich die Bedeutung der Dialektik herausgestaltete. Dieser rein persönliche Entwicklungsprozeß mußte nicht nur die Spuren seiner Losringung aus der Hegelschen Metaphysik, sondern namentlich auch den Mangel der erkenntniskritischen Problemstellung in dem Denken jener Zeit an sich tragen. Demgegenüber ist es nötig, aber auch genügend, zu erkennen, daß bei einer Scheidung des metaphysischen und methodologischen Momentes in der Dialektik das ganze Gewicht des schöpferischen, also sachlich wirksamen Gedankens des Marxismus auf die methodologische Seite der Dialektik fällt. Und das gilt insbesondere, wie sich gleich zeigen wird, auch von dem berühmten Leitmotiv des Marxschen Denkens: das Sein bestimmt das Denken und nicht umgekehrt.

Auch Plechanow betont die methodologische Bedeutung der Dialektik (S. 28). Aber indem er sie, wie wir schon anfangs hervorhoben, in die innigste sachliche Verbindung mit der materialistischen Auffassung der Natur bringt, muß ihm dieser methodologische Charakter sofort wieder unter den Händen zerfließen, und es scheint nichts übrig zu bleiben als eine neue Metaphysik, in welcher die Dinge selbst die Rolle übernommen haben, jene spukhafte Bewegung zu erzeugen, die früher der absolute Geist bei Hegel besorgte. Die Dialektik, deren Rettung aus der Hegelschen Mystifikation eben noch freudig begrüßt wurde, wird sofort in starrer Festhaltung an den namentlich bei Engels zu findenden metaphysischen Ansätzen neuerdings verabsolutiert. Und so wird aus dem, was bei Engels und bei Marx bloß persönlicher Standpunkt war, der natürlich mit ihrem theoretischen Denken *für sie* not-

wendig verbunden war, ja bei dem Fehlen eines eigentlich erkenntniskritischen Standpunktes in der gesamten philosophischen Zeitlage sein mußte, ein sachlicher Zusammenhang gemacht, der zwar zur Grundlage, aber nicht mehr zur Entschuldigung, auch nur diesen Mangel des erkenntniskritischen Gesichtspunktes hat.

Die Verabsolutierung der Dialektik wird eingeleitet durch die Verabsolutierung des Satzes, wonach *das Denken vom Sein bestimmt wird und nicht umgekehrt*. Was diesen Satz bei Marx und Engels zu so großer, ihre ganze theoretische Leistung tragender Bedeutung hat kommen lassen, wird man vergeblich in seiner metaphysischen oder erkenntnistheoretischen Bedeutung suchen. Dagegen quillt aus seiner immanenten, das heißt innerhalb der empirischen Sphäre verbleibenden und auf alle Weltanschauungs- oder erkenntniskritische Fragen verzichtenden Anwendung das reichste Leben aus ihm. In der Art, wie er bei Marx und Engels nicht als bloße These für eine Weltauffassung, sondern als Forschungsprinzip zur Untersuchung des sozialen Lebens auftritt, ist er zum Ausgangspunkt grundlegender Erkenntnis der sozialen Gesetzlichkeit geworden, so daß von ihm aus erst eine Sozialwissenschaft möglich wurde, die auf diesen Namen wirklich Anspruch machen kann. In der materialistischen Geschichtsauffassung erfährt er seine systematische sozialtheoretische Ausführung und bildet durch sie nicht nur die Grundlage des Marxismus, sondern, wie Plechanow in der vorliegenden Schrift an schönen Beispielen zeigt, immer mehr der modernen Arbeit auf den verschiedensten Gebieten der Geisteswissenschaften.

Sobald aber dieser Satz von der Bestimmung des Denkens durch das Sein über seine Bedeutung als Forschungsmaxime hinaus als eine erkenntnistheoretische Wahrheit oder gar als eine wissenschaftliche Erkenntnis von der Beschaffenheit der Natur selbst und des Verhältnisses von Denken und Sein in ihr aufgefaßt wird, verwandelt sich die schöpferische Kraft dieses Gedankens in eine unkritische Anschauung von heute geradezu archaistischer erkenntniskritischer Naivität. Er stellt dann ein-

fach eine dogmatisch-metaphysische Behauptung dar, der andere derartige Sätze vielleicht mit mehr, vielleicht mit weniger Recht entgegengestellt werden könnten. Jedenfalls aber wird er der Springquell aller Unklarheiten und endlosen Streitigkeiten, die aus einer solchen Verquickung einer metaphysischen Grundanschauung mit einem rein methodologischen Standpunkt hervorgehen müssen. Freilich ist diese Verquickung, diese Äquivokation, grundverschiedener Bedeutungen die einzige und noch dazu scheinbar selbstverständliche Möglichkeit, aus dem wissenschaftlichen System des Marxismus einen Materialismus zu machen. Denn da der Satz von der Bestimmung des Denkens durch das Sein sowohl in seinem methodologischen als in seinem metaphysischen Sinne dieselbe Wortform hat, so können nur zu leicht die Folgerungen aus dem letzteren Sinne auch für Konsequenzen des ersteren gelten, und damit ist der ganze Jammer fertig: der alte Jammer aller philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion, die an den Worten ihrer Begriffe mehr hängt als an diesen selbst.

Für Plechanow bedeutet nun der Satz von der Bestimmung des Denkens durch das Sein tatsächlich eine inhaltliche und nicht bloß eine methodologische Grundwahrheit, und darin sieht er eben die *materialistische* Grundlegung der Dialektik. „Nach unserer *materialistischen* Lehre," sagt Plechanow, das Wort „materialistisch" selbst unterstreichend, „stellen die Gegensätze, die in den Begriffen enthalten sind, nur eine Widerspiegelung, eine Übertragung in die Sprache des Denkens der Gegensätze dar, die in den *Erscheinungen* infolge ihrer allgemeinen widerspruchsvollen Grundlage vorhanden sind, das heißt infolge der *Bewegung*. Nach Hegel wird der Gang der Dinge durch den Gang der Ideen bestimmt. Unserer Ansicht nach bestimmt umgekehrt der Gang der *Dinge* den Gang der *Ideen*, der Gang des Lebens den Gang des Gedankens." (S. 38.) Wie diese Bewegung, dieser Gang der Dinge und des Lebens zu verstehen ist, kann nicht im geringsten im Zweifel bleiben, wenn wir von Plechanow selbst hören, daß jene Bewe-

gung gemeint ist, „durch die der Zustand der Materie und alle ihre Verbindungen hervorgerufen werden". (S. 38.) Es handelt sich um die Bewegung als Urgrund alles Seins und Geschehens, also um ein echtes Prinzip im Sinne der aristotelischen Metaphysik, um eine jener ἀρχαί, um die alles methaphysische Denken von Anbeginn her bemüht ist. Wie sehr nun diese Urbewegung wirklich die Grundlage der Dialektik bei Plechanow ist, womit sie freilich unbezweifelt materialistisch wird, nur daß nicht zu sehen ist, was der Marxismus als soziale Theorie damit zu schaffen haben soll, wird uns Plechanow gleich selbst zeigen.

Die nächste Folge aus der Verabsolutierung des Seins in eine Urbewegung der Materie für die Dialektik ist nämlich die: Da die Dialektik eine materialistische Grundlage haben muß, soll nun von ihr der Nachweis erbracht werden, daß sie eine Eigenschaft des Seins selbst ist. Damit ist denn freilich die letzte Spur eines bloß methodologischen Sinnes der Dialektik überwunden, aber damit zugleich auch sie selbst in den Strudel der Urbewegung hineingerissen, in dem sie sich nur zu halten vermag, wenn sie alles theoretische Gepäck von sich wirft, um sich als leere Spekulation zwar immer noch mühsam, aber doch zur Not über Wasser zu halten und treiben zu lassen, wohin eben der Strom der Metaphysik sie führt. So geraten wir aus der Szylla in die Charybdis. Um die Dialektik gegen jene Kritiker des Marxismus zu verteidigen, die sie eben nur in ihrer metaphysischen Verquickung sehen und daher als überflüssig, ja schädlich bekämpften, unternimmt Plechanow es, das dem Marxismus ganz heterogene, jedenfalls aber für ihn als Sozialtheorie ganz nebensächliche Problem zu lösen, ob — das „Sein" selbst dialektisch ist oder nicht.

Für Plechanow gilt es also aufzuzeigen, daß es die dialektischen Eigenschaften des Seins sind, welche das dialektische Denken tragen. (S. 31.) Wir wissen bereits, daß er sich hierbei auf Engels berufen konnte, daß aber durch diese Berufung für jede wissenschaftliche Arbeit, die nur nach sachlichen, nicht nach per-

sönlichen Zusammenhängen sucht, natürlich noch gar nichts bewiesen ist. Würden wir die Denkbegriffe des Marxismus nur so gebrauchen wollen, wie sie sich schriftmäßig in den Werken von Marx und Engels finden oder im persönlichen Denkzusammenhang ihrer Urheber waren, so würde uns der Vorwurf einer rein philologischen Arbeit mit Recht gemacht werden können. Diese scholastische, von Plechanow gegenüber den Neukantianern mit Unrecht gerügte Denkweise soll jedenfalls den Marxismus nicht zur unfruchtbaren Textinterpretation entarten lassen. Wir wissen also sehr wohl, daß Engels ähnlich wie Plechanow die Dialektik des Denkens durch die des Seins bestätigt sah, was uns aber trotzdem nicht Grund genug erscheint, diese Anschauung ungeprüft zu lassen — w e n n man von ihr behauptet, ohne sie sei die Dialektik im Marxismus unmöglich. Denn diese Verteidigung gefährdet mit der Dialektik den metaphysikfreien Charakter des Marxismus als Sozialtheorie. Und daß dieser zum Wesentlichen im Marxismus gehört, darüber besteht wohl eigentlich kein Streit.

Der Nachweis der dialektischen Eigenschaften des Seins wird in der Weise zu erbringen versucht, daß Plechanow sich bemüht, zu zeigen, wie die Natur durch das logische, rein verstandesmäßige Denken überhaupt nicht widerspruchslos begriffen werden kann, daß also die logischen Gesetze des Denkens, der Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten gegenüber der vollen Realität der Naturerscheinungen versagen. Um dies recht deutlich zu erkennen, wählt Plechanow den für ihn als Materialisten kürzesten Weg. Statt nämlich den dialektischen Charakter in den zahllosen Erscheinungen des Seins mühsam und natürlich ohne Aussicht auf Vollständigkeit zu verfolgen, faßt er diese Mannigfaltigkeit des Seins lieber gleich in ihrem, dem Materialisten zugänglichen Wesenskern. Denn was ist der Urgrund alles Geschehens? Die Bewegung. „Die Bewegung der Materie," sagt Plechanow, „bildet die Grundlage aller Naturerscheinungen. Was ist denn aber Bewegung? Sie ist ein augenscheinlicher Widerspruch. Denn an welchem Orte be-

findet sich ein sich bewegender Körper in einem bestimmten Zeitmoment? Darauf läßt sich ... nach der Formel von ‚ja, ja und nein, nein' beim besten Willen nicht antworten. Ein sich bewegender Körper *ist in einem und demselben Zeitmoment* an einem Orte und *zugleich auch nicht in ihm*.... Die Bewegung läßt sich also nur nach der Formel ‚ja, nein und nein, ja' begreifen und dient somit als unanfechtbarer Beweis zugunsten der ‚Logik des Widerspruchs'." (S. 33.)

Dies ist also der einfachste und nach Plechanows Meinung entscheidende Beweis dafür, daß die Dialektik eine Beschaffenheit der Natur selbst darstellt. Und in der Tat muß für jeden, der in der Bewegung der Materie eine Grunderkenntnis von dem Wesen der Dinge selbst erblickt, der also auf metaphysischem Boden steht, diese Beweisführung etwas Überzeugendes haben. Indes wird sogar ein Metaphysiker, wenn er nicht gerade Anhänger der mechanischen Naturerklärung ist, sondern beispielsweise Energetiker, mit Recht einwenden, daß die Plechanowsche Lehre von der Bewegung als Grundlage aller Naturerscheinungen doch nur eine bloße, heute überdies schon sehr bestrittene Arbeitshypothese der Naturwissenschaft, nämlich die mechanische Naturauffassung, zu einer Naturbeschaffenheit selbst erhebe. Daß die Vorstellungen von Molekular- und Ätherbewegungen, durch welche allein „die Bewegung" Grundlage aller Erscheinungen werden kann, doch nur *Denkmittel für uns* sind, um die Erscheinungen der Natur theoretisch zu beherrschen, wird innerhalb der modernen Naturwissenschaft eine immer selbstverständlichere Anschauung, bleibt aber bei Plechanow ganz außer Betracht. Und es kann nicht eingewendet werden, daß die Vorstellungen einer Molekular- und Ätherbewegung ungeachtet ihres Charakters als Denkmittel doch gleichzeitig die reale Beschaffenheit der Erscheinungen auszudrücken vermöchten. Denn die Tatsache, daß nach der Ansicht der Anhänger Ostwalds dieser reale Charakter sich besser als Energetik und nach der Ansicht der Anhänger Machs besser als Elementenzusammenhang *denken* lasse, beweist augenscheinlich den hypo-

thetischen, bloß für die Erkenntniszwecke der Naturwissenschaft methodologisch bearbeiteten Charakter aller dieser Vorstellungen.

Aber zugegeben, die Welt wäre wirklich diese ungeheure Rasselmühle, deren Bewegung alles erzeugt, so ist damit für den Zweck Plechanows gar nichts gewonnen. Es ist nämlich gar nicht wahr, daß die Bewegung ein augenscheinlicher Widerspruch ist, und daß wir mit ihr, wie Plechanow meint, „etwas unerwartet vor die Alternative gestellt sind: entweder die ‚Grundprinzipien' der formellen Logik anzuerkennen und die Realität der Bewegung zu bestreiten oder umgekehrt, die Realität der Bewegung vorausgesetzt, die Gültigkeit dieser Prinzipien zu bestreiten. Diese Alternative ist mindestens unangenehm". (S. 33.)

Sie wäre es in der Tat, wenn es richtig wäre, daß die Bewegung ein Widerspruch ist. Dieser kommt aber erst dann heraus, wenn man die Bewegung durchaus anders denn als Bewegung auffassen will, das heißt, wenn man selbst der Bewegung sich widerspruchsvoll gegenüberstellt. Die große Unterscheidung Kants von Denken und Sinnlichkeit, Begriff und Anschauung liefert für diesen und für alle ähnlichen scheinbaren Widersprüche ein für allemal den sicheren Standpunkt, von dem aus sich diese „Widersprüche" als bloße Verwirrungen des Denkens auflösen.

Bewegung ist eine Sache der Anschauung und daher mit Worten und Begriffen überhaupt nie zu erklären oder auszuschöpfen. Ebensogut könnte man Farben durch logische Begriffe erklären wollen. Die Bewegung gehört wie Raum und Zeit der sinnlichen Seite unserer Erkenntnis an und ist eine eigenartige Verbindung beider. Sie setzt zwar immer etwas voraus, das sich bewegt („das Bewegliche im Raume"), welches mit dem Gegebenen der Erfahrung identisch ist, ist aber selbst eben die Form, in welcher dieses Gegebene beweglich ist. Die Bewegung läßt sich daher auch nur anschaulich und nicht begrifflich verfolgen. Sie bildet ein Kontinuum der Anschauung, in welchem für diese alles klar ist, weil

das Kontinuum eben zum Wesen des Raumes und der Zeit gehört. Sobald dagegen der Versuch gemacht wird, diese ursprünglichen Anschauungen begrifflich auszudrücken, also in den — wie Kant sagt — diskursiven Begriffen der Logik, das heißt, sobald man den Versuch macht, das, was ein Kontinuum ist, diskontinuierlich aufzufassen, beginnen ganz selbstverständlich die Widersprüche, die aber *nicht in der Sache* sind, sondern in einer falschen Stellungnahme des Denkens. Für den Standpunkt der Anschauung enthält die Frage, wo sich der bewegte Körper in einem und demselben Moment befinde, gar keinen Widerspruch. Denn die Anschauung der Bewegung ist *ebenso beweglich* wie die Bewegung selbst und folgt ihrem Gegenstand lückenlos in jedem Moment. Daß das begriffliche Denken dies nicht tun kann, ergibt sich aus den besonderen Voraussetzungen desselben, nämlich aus der ihm eigenen Funktion, die Mannigfaltigkeit des Gegebenen durch Unterscheidung zu bestimmen. Kein Wunder daher, daß das begriffliche Denken widerspruchsvoll werden muß, wo es nichts mehr zu unterscheiden gibt. Denn die Teile der Bewegung, von denen das logische Denken spricht, bestehen nur in seinen Begriffen. Die Bewegung selbst *geht nicht in Teilen vor sich*, sondern ist ein Ganzes der Anschauung, welches selbst diese nur abzuteilen vermag, indem sie die „Teile" der Bewegung *durchläuft*.

Übrigens ist sogar vom logischen Standpunkt aus die Bewegung gar nicht *so* widerspruchsvoll wie bei Plechanow, wenn die Logik noch logischer zu Werke geht. Denn wenn man auf die Frage, wo sich ein Körper in einem und demselben Moment seiner Bewegung befinde, nur die Antwort geben zu können glaubt, er sei an demselben und doch nicht an demselben Orte („ja, nein und nein, ja"), so begeht man noch einen anderen Fehler, als das Anschauliche inadäquat erfassen zu wollen. Man zerlegt nämlich zwar die Bewegung in unendlich viele Raumteile, ohne aber die Zeit der Bewegung, die doch untrennbar zu ihr gehört, weil jede Bewegung Zeit braucht, ebenso zu zerlegen. Man will ein mikroskopisches Objekt

mit dem Meterstab messen. Achtet man aber darauf, daß ich, sobald ich die Bewegung in Teile zerlegt habe, auch die zugehörige Zeit mitzerlegt habe, dann gehört zu jedem unendlich kleinen Bewegungsteilchen ein ebensolches Zeitteilchen, und der bewegte Körper „befindet sich" in jedem unendlich kleinen Zeitteilchen mit jedem seiner unendlich kleinen Massenteilchen in einem und demselben unendlich kleinen Raumteilchen. Er *befindet* sich an diesen unendlich kleinen Raumpunkten, weil nach den Voraussetzungen des logischen Denkens jeder Raum- und Zeitpunkt, in welchem er noch nicht zu fixieren wäre, eben noch nicht der kleinste, noch nicht unendlich klein wäre.

Daß von diesen unendlich kleinen Fixierungen keine Anschauung zu gewinnen ist, wäre ein Einwand, der den ganzen Vorgang der Zerlegung in das Unendlichkleine nicht verstünde. Denn das Unendlichkleine ist ja eben ein bloßes Denkmittel des Verstandes, mit welchem er das Kontinuum der Anschauung *begrifflich* zu bearbeiten versucht. Es kann gar nie anschaulich sein, weil es ja eben Begriff und nicht Anschauung ist. Es ist daher auch kein Widerspruch in ihm, und das, was man oft als solchen bezeichnet hat, daß nämlich auch das Unendlichkleine doch irgend eine anschauliche Ausdehnung haben müsse, bedeutet nur, daß dieser Begriff eben die Anschauung selbst nicht erschöpft, sondern so mühsam von derselben abstrahiert, daß er fortwährend in sie umschlägt. Das Unendliche ist ein Grenzbegriff, es führt bis an die Grenze des Denkbaren, und es ist ein Widersinn, von ihm zu verlangen, daß es auch noch vorstellbar, anschaulich sei. Will man das Anschauliche durchaus nichtanschaulich begreifen, so darf man sich nicht wundern, wenn ein ganz Unvorstellbares und nur noch rein begrifflich Denkbares herauskommt. Einen Widerspruch wird man aber unmöglich darin finden können, solange man nur Begriff und Anschauung selbst nicht auf ein Gemeinsames bringen will.

Seit dem Eleaten Zeno wird übrigens gerade diese Zerlegung der Bewegung in die kleinsten Teile zum Beweis eines anderen Widerspruchs in ihr herangezogen,

indem man meint, daß der bewegte Körper sich doch in jedem seiner einzelnen Punkte in Ruhe befinde, aus der noch so großen Summe von lauter Ruhepunkten aber doch keine Bewegung hervorgehen könne. Auf diesen uralten Paralogismus des Zeno geht im Grunde der ganze „dialektische" Charakter der Bewegung bei Plechanow zurück. Nun ist aber dieses Argument, aus dem übrigens die Eleaten nicht eine widerspruchsvolle Beschaffenheit der Bewegung, sondern viel richtiger ihre Wesenlosigkeit, ihre bloß scheinbare Realität schlossen, ein prächtiges Beispiel, wie Scheinprobleme zustande kommen, wenn das Denken sich nicht in strafffster Zucht hält und mit seinen Begriffen bei der Stange bleibt, sondern es zuläßt, daß sie sich unter der Hand nach Fregolimanier verwandeln. Wir sind doch von der Bewegung ausgegangen und haben diese in ihre Teile begrifflich zerlegt, das heißt, wir haben zu jedem Abschnitt der Bewegung, den man uns aufzeigte, einen noch kleineren gedacht, um damit zuletzt auf die unendlich kleinen Punkte der Bewegung zu kommen. Wo in aller Welt ist dabei ein einziges Mal die Bewegung verschwunden? Ganz willkürlich verfällt das Denken in die Annahme, weil die unendlich kleinen Punkte notwendige Ruhepunkte des Denkens sind (Grenzbegriffe), nun auch den bewegten Körper in ihnen als ruhig zu denken. Diese Argumentierung beseitigt unversehens die Bewegung aus ihren kleinsten Teilen und wundert sich dann, daß sie bei der Integration derselben natürlich aus lauter Ruhepunkten keine Bewegung gewinnen kann. Weiß man einmal, daß die „Ruhe", in welcher sich der bewegte Pfeil in jedem Punkte seiner Bahn befindet, doch nur eine begriffliche Konstruktion gegenüber der anschaulichen Realität bedeutet, und eben nur seine unendlich kleine Bewegung in diesem Punkte ausdrückt, so daß also, wie nun seit Leibniz oft genug eingeschärft wurde, die Ruhe im dialektischen Sinne eben gar keine Ruhe im logischen Sinne ist, sondern nur ein Spezialfall der Bewegung selbst, dann schwindet alle bedrohliche Kraft des Zenonischen Paradoxons. Die Bewegung ist kein bloßer Sinnentrug

mehr, aber auch keine widerspruchsvolle Realität, und aller angebliche Schein oder Widerspruch, ihre ganze, so seltsame „Dialektik" stammt nur aus der ganz undialektischen Gegenüberstellung von Bewegung und Ruhe als starrer Gegensätze.

Aber Plechanow hat noch einen zweiten Beweis für die dialektische Beschaffenheit der Natur selbst, nämlich ihr Werden. Der Werdeprozeß zeige einen ähnlichen Widerspruch in sich wie die Bewegung. Wir wollen zusehen, ob dieser zweite Versuch, die Dialektik zu einer Urbeschaffenheit im Wesen der Dinge zu machen, glücklicher ist als der erste.

2. Die Dialektik des Werdens.

Für die Auffassung, daß die Dialektik nicht bloß eine Art des Denkens sei, sondern dies vielmehr nur sein könne, weil sie eine Beschaffenheit des Seins selbst darstellte, hat Plechanow außer dem Hinweis auf den Widerspruch in der Bewegung auch noch einen zweiten Beweis, nämlich die Berufung auf den Widerspruch im Werden, auf die widerspruchsvolle Eigenart des Entwicklungsprozesses. Allem Werden sei angeblich ein Widerspruch inhärent, demzufolge es zumeist unmöglich sei, seine einzelnen Phasen logisch genau zu bestimmen. „Die Frage über die Existenz eines schon entstandenen Objekts," sagt Plechanow, „läßt sich bestimmt beantworten. Ist aber ein Ding erst im Werden, so liegt oft Grund genug vor, unschlüssig über die Antwort zu sein. Wer wird bestimmen können, wann das Ausgehen der Haare zur Bildung einer Glatze führt?" (S. 34.)

Ich fürchte sehr, daß dieser zweite Beweis für die dialektische Beschaffenheit der Natur sehr schlecht verankert ist, wenn er nur an schwachen Haaren hängt, die noch dazu auszufallen drohen. Allein zunächst überrascht noch etwas anderes in der Art, wie Plechanow das Werden zum Erweis der dialektischen Grundbeschaffenheit der Natur heranzieht, nämlich der für einen Dialektiker seltsame Unterschied zwischen schon entstandenen und erst im Werden begriffenen Dingen, von welch letzteren allein —

und auch nicht immer — („oft genug," sagt Plechanow) die Dialektik gelten soll. Nach der dialektischen Auffassung ist aber ein Ding eben nie entstanden, nie fertig, sondern fortwährend in Veränderung begriffen. Ist doch die Dialektik nach den Worten Marx' jene Denkweise, die „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung" auffaßt, so daß von ihrem Standpunkt aus der Unterschied zwischen schon entstandenen und erst im Werden begriffenen Objekten überhaupt gar nicht aufkommen kann. Dieser Unterschied ist für die Dialektik gleichsam eine ganz fremde, ihr unverständliche Sprache, er stammt auch aus einem ihr ganz fremden Gebiet, nämlich aus dem des praktischen Lebens. In ihm stößt die Dialektik nicht etwa an die Grenzen der Logik, sondern an die nur zu Zwecken der Befriedigung von Lebensbedürfnissen geschaffenen Orientierungen des praktischen Denkens.

Damit ist aber auch bereits die Auflösung des scheinbar logischen Widerspruchs im Werden gegeben. Er liegt wieder wie bei dem „Widerspruch" in der Bewegung nicht in der Sache selbst, sondern in der widerspruchsvollen Stellung zu ihr, die derjenige einnimmt, der die Sprache der Dialektik durchaus mit der des täglichen Lebens verbinden will, wie einer, der gleichsam mit deutschen Worten französisch sprechen will. Der Ausdruck des „schon entstandenen Objektes" bei Plechanow deutet darauf hin, daß er mitten in der Auffassung vom Werden eines Vorganges plötzlich innehält, um in eine ganz andere Betrachtungsweise überzugehen, die aus irgend einem praktischen Grunde eine bestimmte Phase dieses nie abgeschlossenen Werdeprozesses als ein Gewordenes bezeichnet. Alle Schwierigkeiten, die angeblich dem Begriff des Werdens anhaften sollen, entspringen nur aus dieser dem Fragenden selbst ganz unbewußten Vertauschung des Standpunktes: er übersieht, daß er auf der einen Seite den noch ununterschiedenen Werdeprozeß substituiert, in welchem selbst es nichts als Veränderung gibt, daß er aber auf der anderen Seite bestimmte Abschnitte oder Stufen desselben teils mehr, teils weniger willkürlich, zumeist sogar durch überkommene, festgewonnene Vorstellungen geleitet, her-

ausgegriffen und mit Namen belegt hat, deren sichere Abgrenzung ihm nun freilich Schwierigkeiten machen muß, wenn er sie mit dem ganzen Prozeß konfrontiert, aus dem sie herstammen. Die Schwierigkeiten sind aber nur solche der Definition, ja oft sogar nur, wie in den Beispielen Plechanows, der bloßen Benennung. Wann das Ausgehen der Haare zu einer Glatze führt, wann man einen Jüngling, dem die ersten Haare sprießen, einen Bärtigen nennen darf (S. 35), sind alles eher als dialektische Fragen. Ihr ganzer Widersinn verschwindet, sobald man sich nicht mehr an die bloß konventionellen Begriffe von Glatze und Bart stößt, sondern einfach sagt, dem Manne gehen die Haare aus, dem Jüngling kommen die Barthaare. Sofort treten an die Stelle der scheinbar widerspruchsvollen Begriffe die ganz klaren und widerspruchsfreien Prozesse des Haarausfalls in dem einen und des Bartwuchses in dem anderen Falle. Und es wird deutlich, daß die Schwierigkeit, genau zu sagen, wann ein bestimmter Zustand bereits vorhanden ist oder nicht, ganz und gar nicht in dem Entwicklungsvorgang selbst liegt, sondern bloß in den Benennungen einzelner Phasen desselben. Warum findet es niemand widerspruchsvoll, darauf zu antworten, wann das Wasser siedend ist? Weil der Begriff der Siedehitze mit 100 Grad Celsius festgelegt ist. Ebenso könnte man, wenn ein Interesse daran bestände, die Glatze bei 50 Prozent Haarausfall beginnen lassen, und es könnte dann, vorausgesetzt, daß man sich die Mühe nähme, die Haare zu zählen und in Evidenz zu halten, „bis auf ein Haar genau" bestimmt werden, wann die Glatze beginnt.[6]

[6] Man meine nicht, daß sich Plechanow seine Stellung durch besonders unglückliche Beispiele bloß erschwert habe. Es gilt vielmehr dieselbe Auflösung des angeblichen Widerspruchs im Prozeß des Werdens auch von jedem anderen besseren Exempel, wie zum Beispiel von dem des Lebensprozesses bei Engels. Die Schwierigkeiten, zu fixieren, wann das Leben eines Kindes im Mutterleib beginnt oder der Tod beim Menschen eingetreten ist, ergeben sich nicht nur durch das Hereinspielen einer Reihe nichtwissenschaftlicher Fragen aus der theologischen, juristischen

Alle die angeblichen Widersprüche im Prozeß des Werdens, von denen Plechanow so viel für den Beweis einer dialektischen Beschaffenheit der Natur selbst erhofft, entspringen im Grunde einer ähnlichen, nur umgekehrten falschen Stellungnahme in dem solche Widersprüche vorfindenden Denken wie gegenüber dem Problem der Bewegung. Während nämlich diese ein Kontinuum war, das diskontinuierlich betrachtet wurde, wird hier aus dem Werden ein Kontinuum gemacht, während es bare Diskontinuität ist. Weil natürlich alles Werden und alle Veränderung nur in einer kontinuierlichen Zeit-, Raum- und Kausalreihe vor sich gehen kann, meint man unbesehen, es sei auch der Veränderungsprozeß selbst kontinuierlich, und konstatiert dann freilich, daß es nicht möglich ist, in ihm Anfangs- oder Endpunkte zu konstatieren. Plechanow hat nun selbst in einer sehr beachtenswerten Stelle seiner Schrift die vulgäre Vorstellung scharf abgelehnt, als ob der Begriff der Entwicklung S p r ü n g e ausschließe und

---

und praktischen Lebenssphäre, sondern insbesondere auch aus der gerade hier erst noch in Entwicklung befindlichen wissenschaftlichen Erkenntnis. Auch hier heften sich übrigens die Widersprüche bloß an die Namen, also was man unter Beginn des Kindeslebens, Tod des Menschen usw. versteht. Und wenn man seit Engels wiederholt besonders auf den widerspruchsvollen Charakter des Lebens selbst hingewiesen hat, das in jedem Moment Zellen des Körpers aufbaut und ausscheidet, so daß der Organismus zugleich lebt und stirbt, zugleich derselbe und nicht derselbe ist, so sieht man nun auch hier hoffentlich diesen Widerspruch bloß in dem Ausdruck der Sache, nicht aber in dieser selbst. Denn nicht der Körper lebt und stirbt zugleich, sondern einzelne Zellen leben, andere sterben, und diese Vorgänge gehören in einem Körper (Organismus) z u s a m m e n, bilden aber keinen Widerspruch in ihm. Und vollends — daß dieser Organismus in jedem Augenblick derselbe und nicht derselbe ist, gehört einer ganz anderen Betrachtungsweise als der physiologischen an, von der aus diese Erkenntnis scheinbar gewonnen wurde. Denn physiologisch ist der Körper in keinem der folgenden Momente mehr derselbe wie vorher, er ist unausgesetzt ein anderer. Aber er ist eben nicht nur Körper, sondern in ihm ist auch ein Bewußtsein — und n u r d u r c h d i e s e s ist

nur in der Allmählichkeit der Veränderung bestände (S. 30). Es fehlt nur noch die genauere Bestimmung, daß es überhaupt keine andere Entwicklung als durch Sprünge gibt, nur daß diese nicht immer so bedeutend sein müssen, um auch schon dem gewöhnlichen Alltagsverstand als solche zu erscheinen. Denn das will doch schon Hegel gerade in der von Plechanow zitierten Stelle besagen, daß es sonst eine langweilige Tautologie ist, wenn man die Entwicklung überhaupt durch Allmählichkeit des Entstehens oder Vergehens zu begreifen glaubt und dabei übersieht, daß man damit den Anfang des Entstehenden respektive Vergehenden einfach vorausgesetzt hat. Man kann also, wenn man den Standpunkt, den Plechanow selbst mit Recht als den richtigen bezeichnet, konsequent festhält, gar nicht mehr sagen, wie er es doch tut: „Jedesmal, wenn die Allmählichkeit des Entwicklungsprozesses abgebrochen wird, findet ein Sprung statt" (S. 30). Das heißt wieder aus der dialektischen in die gewöhnliche Auffassungsweise ver-

---

er trotzdem derselbe. Die Dieselbigkeit des Bewußtseins ist kein Widerspruch gegen die stete Veränderung des Körpers. Sie entstammt der formalen Einheit alles Denkens überhaupt und ist eine noologische Tatsache gegenüber der physiologischen, der Veränderung des Organismus. Dieser rein als solcher betrachtet könnte nur mit demselben Rechte noch als derselbe Gegenstand in jedem folgenden Moment bezeichnet werden, wie wir dies gegenüber jedem anderen Objekt unserer Umgebung tun, das sich auch fortwährend verändert, solange nämlich die Veränderungen nicht so bedeutend sind, daß sie unser praktisches Verhalten zum Objekt ändern und uns daher einen Anlaß geben, dasselbe nun anders zu benennen. Die Dialektik ist eben jene Denkweise, welche alle mehr oder minder willkürlich fixierten Abgrenzungen des Denkens auflöst, indem sie dieselben in den gesamten Zusammenhang zurückstellt, aus dem sie herausgehoben wurden. Sie deckt dabei die Widersprüche auf, in die das Denken geraten muß, wenn es an diesen starren Begriffen festhalten will, ja sie schreitet durch diese Widersprüche in der Erkenntnis fort, bringt sie selbst aber in ihrer dialektischen Auffassung zum Verschwinden (zur „Aufhebung"), so daß gerade sie das Mittel eines widerspruchsfreien Denkens wird.

fallen, weil nur nach letzterer der allmähliche Entwicklungsgang kein sprunghafter ist. Die Sprünge bilden keine Episode im Gange der Entwicklung, sondern ihren notwendigen Charakter. Es kann im Werdeprozeß, soweit er nicht rein quantitativ ist, was wohl in der Natur kaum irgendwo vorkommt, gar nichts Kontinuierliches geben, weil jede auch noch so geringe Qualitätsänderung ein Neues ist, das nur als ein Sprung in die Kontinuitätsreihe von Raum, Zeit und Kausalität tritt. Die Abweichungen, die zum Beispiel eine organische Form allmählich in eine andere überführen, mögen am Anfang des Anpassungsprozesses noch so gering gewesen sein, sie sind doch etwas Neues im Organismus, von dem aus erst alle weitere Entwicklung ausgehen kann. Ohne die ursprüngliche Variation im Leben der Organismen, sei es nun eine zufällige oder eine zielstrebig im Organismus zustandegekommene, gäbe es überhaupt keine Entwicklung der Arten.

Wie nun diese Diskontinuität der Entwicklung, auf das Kontinuum ihrer Raum-, Zeit- und Kausalfaktoren bezogen, den eigentlichen Sinn des dialektischen Gesetzes vom Umschlagen der Quantität in Qualität ausmacht, habe ich in einem früheren Kapitel über die Dialektik bereits auseinandergesetzt.[7] Es ist auch dies nicht etwa eine mystische Beschaffenheit in der Natur selbst, sondern lediglich eine Folge der quantitativen Betrachtung des Qualitativen. Zugleich zeigt sich dabei, wie sich in der Erfassung jeder einzelnen Erscheinung das quantitative und qualitative Denken notwendig durchdringen. Weil jede Qualität quantitativ bestimmbar ist und alle Quantitäten in ein Kontinuum gehören, muß, wenn man den Standpunkt der Betrachtung ins Gebiet des Qualitativen verlegt, dann das Qualitative aus bestimmten Aufsummierungen gleichsam herausspringen. Es beweist damit nur seinen diskontinuierlichen Charakter, und eben deshalb gilt der Satz vom Umschlagen der Quantität in Qualität n i c h t u m g e k e h r t. Gerade das aber verlangt man eigentlich, wenn man auf die vermeintliche l o g i s c h e Unmöglichkeit

[7] Siehe Kapitel II, S. 53 ff.

der Setzung von Anfangs- oder Endpunkten im Entwicklungsprozeß verweist. Man verwandelt dann den qualitativen Werdeprozeß, dessen einzelne Stufen untereinander eben nicht quantitativ, sondern durch Entwicklung verbunden sind, in einen rein quantitativen Ablauf von Addierungen, wobei freilich die unklare Vorstellung mitläuft, als ob durch einen solchen anfangslosen Additionsprozeß überhaupt etwas werden könnte (eine Abart des Fetischismus der großen Zahlen).

Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß solche Anfangs- und Endpunkte auch wirklich überall aufgezeigt werden können. Das hat aber nichts mehr mit logischer, sondern nur mit praktischer Unmöglichkeit zu tun. Es hängt wesentlich von der Stellungnahme des Betrachtens ab, in wissenschaftlichen Dingen von der theoretischen, in anderen von der praktischen, welche neu auftretende Qualitäten noch wichtig genug erscheinen, respektive welche mit den jedesmal zur Verfügung stehenden Erkenntnismitteln noch erfaßt werden können, um sie zur Abgrenzung eines wissenschaftlichen oder praktischen Begriffes zu verwenden. Da dieser Begriff dann gegenüber dem vollen Entwicklungsprozeß eine mehr oder weniger willkürliche Beschränkung darstellt, kann er mit jenem in einen Widerspruch geraten, der aber jetzt nur ein solcher der Definition dieses Begriffes ist und sich mit der Erweiterung derselben, das heißt mit der Erweiterung unseres Wissens oder unserer praktischen Stellungnahme jedesmal löst. Daß der Mensch, der eben gestorben ist, zugleich doch noch „lebt", da noch nicht alle Organe ihre Tätigkeit eingestellt haben, deckt keine dialektische Beschaffenheit des Todes auf und überhaupt nichts Widerspruchsvolles im Vorgang des Sterbens, sondern macht uns nur aufmerksam, daß unser Begriff des Todes den ganzen Prozeß der Veränderungen, welche das Sterben eines Organismus darstellen, nicht erschöpft, weil er nur das Ende des Menschen im Auge hat, nicht aber das des Organismus. Es ist ein psychologisch-praktischer und kein physiologisch-theoretischer Begriff. Nicht Verwirrung dieser ganz verschiedenen Standpunkte, woraus dann freilich Widersprüche folgen

müssen, sondern die Auflösung dieser Widersprüche durch Hinausführung der Begriffe aus ihrer jeweiligen Beschränktheit ist das eigentliche Wesen der Dialektik, die eben keine Beschaffenheit der Dinge, sondern nur eine Art des Denkens der Dinge ist.

Durch die Verflüssigung unserer Begriffe und Definitionen verschwindet also der Widerspruch genau so aus dem Werden wie durch die Beweglichkeit unserer Anschauung aus der Bewegung. In beiden Fällen *folgen* wir dem Flusse der steten Veränderungen, was eben den Unterschied und den Wert des dialektischen gegenüber dem logischen Denken ausmacht, das an seinen Begriffen unbeweglich haftet. Es ist mir daher auch nur aus derselben Inkonsequenz erklärlich, mit welcher Plechanow bei seiner Besprechung des Werdens von dem dialektischen Standpunkt abgeriet, wenn er Seite 35 es als einen Mißbrauch der Dialektik bezeichnet, das Sein durch das Werden zu ersetzen. Er tut dies allerdings in Abwehr eines wirklichen Mißbrauches der Dialektik, nämlich bei Kratylos, der bekanntlich sagte, man könne denselben Fluß nicht nur nicht zweimal befahren, sondern sogar nicht einmal. Denn der Fluß habe sich ja schon während unserer ersten Fahrt verändert. Nebenbei bemerkt ist diese von Plechanow abgelehnte Meinung des Kratylos um nichts schlechter als der von Plechanow akzeptierte Widerspruch der Bewegung oder als die Schwierigkeit in der Bestimmung des Anfangs einer Glatze. Alle diese Argumentierungen sind ein Mißbrauch der Dialektik, aber gerade weil sie das Sein nicht *durchweg* im Werden auflösen, sondern einem aufgelösten Teile einen unaufgelösten anderen Teil gegenüberstellen. Kratylos löst den Fluß in beständige Veränderung auf, vergißt aber daran, sich selbst ebenso zu behandeln usw. Vom Standpunkt der Dialektik kann man gar nicht anders als alles Sein und Werden auflösen, und zwar restlos, da das Werden ja nur die Art ist, in welchem *das Sein eben da ist*. Verkennt man dies, so kommt man zu jener schon vorhin charakterisierten seltsamen Halbheit eines Dialektikers, im dialektischen Denken selbst zwischen schon entstandenen

und entstehenden Dingen zu unterscheiden und sich den Kopf darüber zu zerbrechen, von wann an man einen Jüngling einen Bärtigen wird nennen dürfen. Das Gewordene entspringt einer ganz anderen Art unseres Denkens, nämlich der Beziehung des Mannigfaltigen in der Erfahrung auf die Denkeinheiten des Verstandes, wobei theoretische und praktische Interessen in der Ausgestaltung und Festhaltung dieser Einheitsbeziehungen richtunggebend sind, die aber mit dem Wesen der dialektischen Auffassung gar nichts zu tun haben.

Damit sind wir schließlich zu der Frage nach dem Verhältnis des logischen zum dialektischen Denken gelangt. Man kann, wenn man will, die Logik als einen speziellen Fall des dialektischen Denkens bezeichnen, wie Plechanow dies tut (S. 35). Aber damit ist für die klare Erkenntnis des Verhältnisses beider wenig gewonnen, zumal wenn man mit Plechanow dann weiter folgert, daß die Grundgesetze der Logik ihre Bedeutung nur behalten, insofern sie der Dialektik nicht widersprechen. Denn dies letztere ist direkt falsch, was übrigens Plechanow selbst S. 37 zugeben muß, wo er uns belehrt, daß die Grundgesetze der Logik „innerhalb gewisser Grenzen", zum Beispiel auch auf die Bewegung Anwendung finden, obzwar diese doch nach ihm logisch nicht zu begreifen war. So führt die Plechanowsche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Logik und Dialektik zu einem Schwanken, das selbst weder logisch noch dialektisch ist. Richtig ist nur der Schluß, zu dem Plechanow kommt und von dem aus sich das fragliche Verhältnis leicht bestimmen läßt: „daß die Dialektik die formelle Logik nicht aufhebt, sondern ihr nur die absolute Gültigkeit nimmt, die ihr die Metaphysiker verleihen" (S. 37).

Es besteht nämlich keinerlei Subordinationsverhältnis zwischen Logik und Dialektik, überhaupt keine Beziehungen weder der Harmonie noch des Widerspruchs zwischen beiden, sondern sie sind zwei Denkweisen, die nur in der Einheit des denkenden Kopfes erst in Beziehung gebracht werden und sich in seiner Denkarbeit ergänzen, wie erst das Sehen mit beiden Augen ein plasti-

sches Bild statt eines bloß flächenhaften erzeugt. Das logische Denken ist das Denken in Begriffen, welches die Totalität des Erfahrungserlebnisses in lauter Teile und Diskontinuitäten auflöst. Aber immer damit verbunden, nur die längste Zeit als bewußte Methode nicht erfaßt, geht gleichzeitig im Denken einher eben jenes Erleben des Ganzen, aus welchem der Verstand seine begriffsmäßige Erkenntnis bildet und in deren Annäherung an jene Ursprünglichkeit und Totalität die Kraft des Genies oder Künstlers liegt. Die Dialektik ist nur der methodische Versuch, die Schranken des bloß begriffsmäßigen Denkens zu durchbrechen, vermittels des Rückganges auf das Erlebnis der Totalität der Erfahrung. Sie strebt das bruchstückhafte, mehr oder weniger gewaltsam abgegrenzte logische Denken wieder einzuordnen in jenen Fluß einer ungeteilten Erfahrung, die zwar durch kein praktisches Denken sich vollkommen ausdrücken läßt, aber im Bewußtsein jedes Denkenden aufzeigbar lebt. Die Dialektik wird so zu einer Korrektur des logischen Denkens, die nicht etwa seine Ergebnisse als falsch aufzeigt, sondern die nur die notwendigen Fehler ausgleicht, welche dem logischen Denken eigen sind. Sie berichtigt das logische Denken daher auch nicht eigentlich, sondern sie ergänzt es durch eine ganz andere Anschauungsweise. Und da es diese Anschauungsweise erst ist, welche das Denken instand setzt, der steten Veränderung und Entwicklung zu folgen, die alle Gebiete der Natur beherrscht, das physische nicht minder wie das organische und soziale, so folgt daraus von selbst die überragende Bedeutung der Dialektik für das moderne wissenschaftliche Denken. Insbesondere für die wissenschaftliche Erkenntnis des sozialen Lebens, das ja nur mit seinem steten Wandel aller seiner Beziehungen und Institutionen Objekt der Wissenschaft werden kann, hat erst die dialektische Auffassung die Möglichkeit geboten, diesem Fluß der Dinge wirklich zu folgen und ihn theoretisch ausdrücken zu können. In dieser Wertschätzung der Dialektik für die Sozialwissenschaften, für welche Plechanow aus der Fülle seiner weitausgebreiteten Studien sehr

interessante Belege aus den verschiedensten Zweigen der Geisteswissenschaft beibringt, kann man nur eines Sinnes mit ihm sein. Nur daß diese Belege ebenso viele Beispiele für den methodologischen Charakter der Dialektik werden und in keinerlei Weise geeignet sind, die anfängliche These Plechanows zu unterstützen, daß die Dialektik mit dem Materialismus stehe und falle.

Und diese These ist auch nicht zu halten, solange man mit dem Begriff des Materialismus den ihm wirklich zukommenden Sinn verbindet und nicht etwa aus ihm bloß eine naturwissenschaftliche Methode macht. Bleibt aber der Materialismus, was er ist, nämlich eine Weltauffassung, und soll in diesem Sinne die Dialektik materialistisch sein, dann ist hoffentlich deutlich erkennbar geworden, wie dieses Bestreben, die Dialektik nicht bloß als eine Art des Denkens, sondern als eine Beschaffenheit des Seins selbst zu verstehen, sie notwendig um ihren dialektischen Charakter bringen und ihr den bloßen, ganz undialektischen Widerspruch lassen muß. Ja, es ist im Grunde ein Widersinn, ein Ungedanke, von einem Widerspruch — nicht zu verwechseln mit Gegensätzlichkeit — *im Sein* zu sprechen. Wie immer man sich zu der erkenntniskritischen Frage des Verhältnisses von Denken und Sein verhalten mag, selbst auf dem Boden einer bloß positiven Betrachtung bezeichnet der Begriff des Widerspruches nur ein reines Denkverhältnis, nämlich die Unmöglichkeit, das Zugleichsein einander ausschließender Betrachtungen *denken* zu können. Was für einen Sinn kann es nun haben, von dem, was man gar nicht denken kann, zu sagen, daß es eine Eigenschaft des Seins sei?! Diejenigen, die von Widersprüchen im Sein sprechen, haben gewöhnlich etwas im Auge, was zwar eine gewisse Gegensätzlichkeit des Seins darstellt, ohne aber irgend etwas mit einem Widerspruch gemein zu haben. Die Polarität zum Beispiel ist doch kein Widerspruch, sie ist das Zugleichsein zweier entgegengesetzter, sich unter Umständen aufhebender, aber nirgends ausschließender Beschaffenheiten. Daß ein Körper zugleich positiv und negativ elektrisch ist, daß ein Organismus

zugleich ein Individuum und ein Zellenstaat ist, gehört doch ersichtlich in eine ganz andere Kategorie, als daß ein Körper an einem Orte sei und zugleich nicht sei. Es wurde schon im ersten Artikel erwähnt, und sei hier nochmals betont, daß die reale Gegensätzlichkeit in den Objekten mit der Dialektik gar nichts zu schaffen hat, nur daß sie durch ein dialektisches Denken leichter erfaßt und verstanden wird. Sie ist also nur ein Objekt *für* die Dialektik, nicht selbst eine Dialektik. Andererseits hat aber auch der Widerspruch im logischen Sinne mit der Dialektik gar nichts zu schaffen, wie nur ein weitverbreitetes Vorurteil meint. Vielmehr haben gerade Marx und Engels, ersterer gegen Proudhon, letzterer gegen Dühring, gezeigt, wie der Begriff des dialektischen Widerspruchs etwas ganz anderes ist als die nur im Namen mit ihm übereinstimmende logische Kategorie. Nicht umsonst hat Hegel für den dialektischen Widerspruch darum noch eine eigene Bezeichnung geprägt, indem er sie auch *Negativität* nennt. Der dialektische Widerspruch bezeichnet nicht das Zugleich*sein* einander ausschließender Bestimmungen, sondern nur das Zugleich*denken* des logisch Begrenzten mit seinem Negativum, mit dem aus dieser Begrenzung ausgeschlossenen und insofern ihm widersprechenden Inhalt. Während also der logische Widerspruch, auf das Sein bezogen, das Zugleichsein seiner Entgegensetzungen *ausschließt*, bedeutet der dialektische Widerspruch gerade dieses Zugleichsein, ein Sich-Durchdringen entgegenstehender Momente, weil er diese nicht als Seinselemente, sondern nur als Denkbestimmungen erfaßt. Das Widersprechende *ist* nicht gleichzeitig, sondern es wird im Denken gleichzeitig erwogen, aufeinander bezogen und so zu einer Synthese gebracht. Indem diese Denkweise nicht mehr an bloßen Abstraktionen geübt wird, wie bei Hegel, sondern an dem realen Stoffe der Erfahrung, scheint sich die Dialektik, die Marx bei Hegel so treffend als eine „absolute Methode" charakterisierte,[8] hier in die Lebendigkeit des Stoffes selbst, also in eine Eigenschaft der Natur zu ver-

[8] Elend der Philosophie, S. 88 ff.

wandeln. Aber sie bleibt doch immer noch Methode, nur daß sie eben aus einer absoluten eine wissenschaftliche geworden ist, die nicht mehr, was Engels mit Recht als einen „totalen Mangel an Einsicht in die Natur der Dialektik" bezeichnet, nur als ein Instrument des bloßen Beweisens zu verstehen ist, sondern als „Methode zur Auffindung neuer Resultate, zum Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten".[9]

Wir sind am Ende dieser Erörterung, die durch die Begrenzung ihres Themas auf das Wesen der Dialektik es mit sich bringen mußte, daß sie wesentlich polemisch gegenüber Plechanows Ansichten in diesem Punkte auftrat. Es würde aber eine unrichtige Vorstellung von Plechanows Schrift über die Grundprobleme des Marxismus erwecken, wenn nicht noch darauf hingewiesen würde, wie dieselbe mit den hier besprochenen Abschnitten noch durchaus nicht erschöpft ist. Vielmehr enthalten die folgenden, den größeren Teil des Buches ausmachenden Kapitel eine kritische Erörterung der materialistischen Geschichtsauffassung, die eine ebenso nötige wie glückliche Bereicherung der Literatur über dieses schwierige Thema darstellt. Denn hier erfahren zahlreiche Mißverständnisse, die nicht nur bei den Gegnern anzutreffen sind, ihre gründliche und zugleich klare Berichtigung. Insbesondere die Rolle der Ideologie im geschichtlichen Prozeß und die Art ihrer Abhängigkeit von den wirtschaftlichen Faktoren wird gegenüber einer bloß schablonenmäßigen Anwendung des ökonomischen Materialismus ins rechte Licht gesetzt. Für diese lichtvolle Aufklärung und rücksichtslose Beseitigung allzu „materialistischer" Verballhornungen der materialistischen Geschichtsauffassung gerade durch Plechanow wird jeder, der die landläufige Diskussion über dieses Thema kennt, dem Verfasser nur Dank wissen.

[9] Umwälzung der Wissenschaft, S. 136 und 137.

V.

Ethik und Wissenschaft.

1.

Als vor etlichen Jahren durch die Parteipresse die erste Ankündigung lief, daß Karl Kautsky ein Buch über Ethik erscheinen lasse, wird dies wohl nicht nur innerhalb der Partei einer gewissen Überraschung begegnet sein. Denn Ethik ist eine Sache, die bei dem so realistischen Charakter unserer Zeit, wie sie ihn wenigstens als Massenphänomen zeigt, auf allen Seiten gründlich in Mißkredit gekommen ist, bei den einen, weil sie überhaupt davon nichts hielten, bei den anderen, weil sie gerade aus gegenteiligem Grunde mit Recht denen nicht trauten, die so gern davon redeten. Und dann: Schwelgte man nicht in der Erkenntnis von der Notwendigkeit alles Geschehens? Was sollte da gegenüber dem brausenden Umschwung des Rades der Geschichte die weichherzige Laune, die das unaufhaltsame Getriebe mit ihren ethischen Anforderungen gleichsam einölen möchte? Und doch, trotz alledem wurde nun mit einem Male das ethische Problem zur Diskussion gestellt von einem unserer erprobtesten Vorkämpfer,[1] von dem konsequentesten und schärfstblickenden Verfechter unserer theoretischen Grundanschauung, und nicht etwa als eine bloße Doktorfrage, nein, als ein Gegenstand, der mit dem sozialen Ideal selbst untrennbar zusammenhängt und deshalb auch von unübersehbarer Wichtigkeit für jene Praxis ist, die dem sozialen Ideal zustrebt, das heißt für die Sozialdemokratie.

Allein es ist doch nur natürlich, daß gerade der Marxismus zur selbständigen Behandlung des ethischen Problems gelangen mußte. Eben sein Prinzip des Klassenkampfes, die Notwendigkeit, das Ziel der proletarischen

[1] Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Stuttgart 1906, J. H. W. Dietz Nachf.

Politik gegen innere und äußere Anfechtung von seiten der Ethik sicherzustellen, mußte das Problem der letzteren in den Vordergrund rücken. Der Meinungsstreit um den Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung hat nicht zuletzt die Frage nach Wesen und Bedeutung des idealen Faktors, der ethischen Wertung in der historischen Entwicklung aktuell gemacht. Und so stehen wir heute vor der Tatsache, daß der große Komplex der hiermit zur Diskussion gestellten Probleme nicht länger mehr übersehen werden kann, ja, daß seine gründliche Durchforschung sogar ein unumgängliches Bedürfnis geworden ist, soll nicht die Klarheit der sozialtheoretischen Erkenntnis überall getrübt und die Sicherheit unseres Handelns gefährdet werden.

So also begegnete Kautskys Schrift über die Ethik nicht nur einem allseitig rege gewordenen, sondern einem auch jetzt noch steigenden Interesse. Sie kam zu rechter Zeit und betrat einen bereits urbar gemachten Boden. Was aber darüber hinaus die Arbeit Kautskys noch ganz besonders interessant und lehrreich macht, das ist der Umstand, daß sie es neuerlich unternimmt, die Ethik auf materialistischer — eigentlich naturwissenschaftlicher — Grundlage zu erklären, und daß dieser Versuch von einem Denker ausgeht, der nicht nur die Schwächen der bisherigen materialistischen Ableitung vorzüglich erkannt hat, sondern über diese hinausgelangt ist durch jenes tiefe Verständnis der *sozialen Seite* des ethischen Problems, das erst eine Frucht der eingehenden Beschäftigung des Marxismus mit den Erscheinungen des sozialen Lebens sein konnte. Es ist eben nicht mehr der alte, einseitig naturwissenschaftliche Materialismus, dessen Unzulänglichkeit für eine soziale Theorie Kautsky selbst betont (S. 78), sondern jene dialektisch-historische Betrachtung, die Marx und Engels begründet haben und die in der Vorrede unserer Schrift als eine neue, vorgeschrittene Form der „materialistischen Philosophie" bezeichnet wird.

Ich will hier nicht neuerdings die Frage aufrollen, inwiefern man den Standpunkt von Marx und Engels (und ebenso auch Dietzgens) als Materialismus bezeichnen

kann. Sie alle — erklärte Gegner jeder Metaphysik, also gewiß auch der materialistischen — vertreten doch wohl nur eine Art des Positivismus. Aber darauf kommt hier nicht so viel an, da ja mit der Benennung der marxistischen Auffassung als einer materialistischen schließlich nur jener Standpunkt bezeichnet sein soll, der die Summe aller Erscheinungen restlos nach Kausalgesetzen zu begreifen bestrebt ist. So bedeutet also dieser Ausdruck eigentlich nur die radikale und methodische Ausschließung alles religiösen und spekulativen Wunderglaubens, aller Abirrung von dem redlichen Nährboden der Erfahrung, ein Prinzip, dem gerade die kritische Philosophie sich von ganzem Herzen anschließt. Gesteht ja Kautsky selbst ein, daß es eigentlich dieser polemische Grund ist, der ihn an der Bezeichnung „Materialismus" festhalten läßt; denn dieses Wort bedeute „seit der Herrschaft des Christentums eine Philosophie des Kampfes gegen die herrschenden Gewalten" und sei deshalb in Verruf gekommen (S. 79). Freilich steht fest, daß der Materialismus eben erst in seiner neuen dialektischen Form, in welcher er „von dem rein naturwissenschaftlichen wesentlich verschieden ist" (S. 78), sich auch heute noch zur Kampfphilosophie eignet, während er in seiner alten Fasson (siehe Büchner und Häckel) seinen Frieden mit der Bourgeoisie geschlossen und ganz eins mit ihr Front gegen die Sozialdemokratie gemacht hat. Und so bliebe noch zu untersuchen, ob nicht dasjenige, wodurch der historische Materialismus sich so vorteilhaft unterscheidet, gerade darin gelegen ist, daß er diese neue Auffassung aus jeder Metaphysik, also auch aus der materialistischen heraus- und in reine Wissenschaft hinüberführt.

Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls steht so viel fest, daß mit dem Versuch einer materialistischen Erklärung der Ethik im Grunde nichts anderes gemeint ist wie Ethik als Wissenschaft. Spricht doch Kautsky gleich anfangs das Programm seines Versuchs dahin aus: „Die Sittlichkeit ohne Rest als ein Produkt von Ursachen erkennen zu lassen, die im Bereich unserer Erfahrung liegen" (S. 20). Dabei bringt es der Ausgangspunkt, den

Kautsky von der sozialen Seite des Geschehens nimmt, mit sich, daß er nicht nur entschieden gegen den methodischen Fehler auftritt, kritiklos rein naturwissenschaftliche Begriffe und Gesetze auf das gesellschaftliche Leben zu übertragen und so die Eigenart seines historisch-sozialen Charakters zu übersehen; es bewahrt ihn dieser differenzierte Standpunkt auch vor der Gefahr, die sonst dem materialistischen wie politischen Denker nur zu nahe liegt, die Bedeutung des ethischen Problems zu verkennen oder gar seine Existenz zu leugnen.

So glaube ich ein Hauptverdienst seiner Schrift von nachwirkender Bedeutung darin erblicken zu dürfen, daß seine Arbeit gegenüber aller relativistischen und nihilistischen Skepsis mit der rückhaltlosen Anerkennung des ethischen Problems beginnt, das erblickt wird nicht nur in der faktisch geübten Unterscheidung von Gut und Böse, sondern auch in dem Bedürfnis nach einer Objektivität in derselben (S. 2). Die pseudokritische Allüre einer Negation der ethischen Wertung wird mit Recht von einer Untersuchung beiseite gelassen, die vom Gegebenen ausgehen will. Aber auch jenen anderen Theorien, die besonders häufig in der Gefolgschaft des modernen psychologischen wie physiologischen Positivismus auftreten und das Sittliche auf Gewohnheit und Nachahmung, auf öffentliche Meinung oder gar auf Konvention, Mode und Betrug der Schwachen sowie andererseits auf Disposition und Vererbung zurückführen möchten, tritt die Kautskysche Untersuchung knapp und doch treffend mit dem Nachweis entgegen, daß sie überall außerstande seien, einen Wesenscharakter des Ethischen zu erklären: seine verpflichtende Kraft. An dieser Stelle zeigt sich besonders die Überlegenheit des Kautskyschen Standpunktes gegenüber einer flach empiristischen Ethik, wie zum Beispiel die „Neue Sittenlehre" Anton Mengers, die man fälschlich so oft als ein Produkt der materialistischen Geschichtsauffassung ausgegeben hat. Aber nicht nur dem Skeptizismus und empirischen Relativismus wird derart entgegengetreten. Es gehört zu den weiteren großen Aufklärungsverdiensten dieser Schrift, daß Kautsky, wie wir noch sehen wer-

den, auch den Nachweis erbringt, daß die bisherigen materialistischen Erklärungsversuche durchaus unvermögend waren, das ethische Problem zu lösen. Hierdurch hat gerade er zur reinlichen Scheidung des ethischen Problems vom naturalistischen Verkennen desselben sehr wesentlich beigetragen.

2.

Gleichwohl bin ich der Meinung, daß es auch Kautsky nicht gelungen ist, auf seinem Wege dem Wesen des Ethischen näherzukommen und daß es ihm nicht gelingen konnte, da von seinem Standpunkt, der jener der theoretischen Erkenntnis ist, sich die ganze Eigenart des Ethischen gar nicht erfassen läßt. Das theoretische Erkennen, also die Wissenschaft, hat es immer nur mit einem Sein oder Geschehen der Dinge zu tun. Das Problem der Ethik aber ist, wie Kautsky selbst hervorhebt, die Unterscheidung von Gut und Böse, die Erforschung jenes „geheimnisvollen Regulators der menschlichen Handlungen, des Sittengesetzes", welcher die Menschen anweist, das Gute anzustreben und das Böse zu verabscheuen. Es ist nun ein Irrtum, zu meinen, daß wir damit auch noch bei einem Sein oder Geschehen bleiben. Man meint mit einer solchen Ansicht etwa, daß wir mit der Untersuchung dieser Unterscheidung von Gut und Böse doch nichts anderes tun als feststellen, was tatsächlich auf diese Weise unterschieden wird, also was gut und böse ist, und warum es so unterschieden wird, also wieso dies geschieht.

Allein die ethische Frage ist zunächst gar nicht, was als gut und böse unterschieden und warum gerade dieses für gut und jenes für böse gehalten wird, sondern worin das Wesen dieser Unterscheidung selbst liegt, auf was immer sie gerichtet sein mag, und wieso wir dazu gelangen, mit dieser Unterscheidung den Anspruch auf ihre Allgemeingültigkeit zu verbinden, obzwar doch die Geschichte zeigt, daß die ethischen Gebote inhaltlich fortwährend wechseln. Mit Recht hat Kautsky das Phänomen der Verpflichtung als ein spezifisches Problem der Ethik wiederholt hervorgehoben. Bei dieser Fragestellung zeigt sich sofort, daß das Eigentümliche des ethischen Urteils

gerade darin besteht, daß es nicht bloß eine Aussage von Sein und Geschehen der Dinge ist, sondern das es darüber hinaus immer eine Forderung aufstellt. Im ethischen Urteil wird nicht ausgesagt: Dies ist gut, dies ist böse, sondern die als gut oder böse erklärte Beschaffenheit wird gleichzeitig als verwirklicht respektive als beseitigt verlangt. Gut nennen wir also nicht nur etwas, was ist, sondern eigentlich wollen wir damit sagen, daß es so ist, wie es sein soll. Sage ich zum Beispiel: Das habt Ihr gut gemacht, Ihr seid ein edler Mann! — so lobe ich nicht bloß das, was tatsächlich geschehen ist. Ich finde die Handlung vielmehr deshalb anerkennenswert, weil sie eine solche ist, die auch geschehen sollte. Es war nicht bloß gehandelt, es war recht gehandelt, was die Sprache treffend ausdrückt, wenn sie in einem solchen Falle sagt: „Ihr habt das Herz am rechten Fleck."

Auf diese Weise tritt ein Charakter des Ethischen als dessen Eigenart hervor, der gar nicht außer acht gelassen werden kann, ohne daß damit das ethische Problem selbst beiseitegeschoben wurde: das Sollen. Und wohlgemerkt, nicht etwa irgendein bestimmtes Sollen, sondern das Sollen als Form, das heißt als jene Form, in der irgendein Inhalt erst als ethisches Gebot empfunden wird. Alle Unterscheidung von Gut und Böse führt auf jenes Sollen zurück. Es läßt sich im Grunde gar keine andere Definition des Guten geben als die: Gut ist das, was man soll. Und es wäre sehr voreilig, zu meinen, daß damit etwa zu wenig gesagt sei. Denn in diesem Soll ist die ganze praktische Wirkungsweise des sozialen Lebens und damit auch das Verständnis für sie begründet.

Wir haben es also in der Ethik überhaupt nicht mit einem Sein oder Geschehen der Dinge zu tun, auch nicht mit einem Sein oder Geschehen des Guten, sondern mit einer rätselhaften Anforderung, die über dieses Sein und Geschehen hinausgeht und verlangt, daß es in einer ganz bestimmten Weise erfolgen soll, damit es als gut bezeichnet werden kann. Es ist klar, daß wir damit einen ganz anderen Boden betreten, als den wir innehaben, solange wir nur das bloße Sein und Geschehen betrachten. In

diesem Falle bleiben wir im Bereich des Erkennens, der theoretischen Erfahrung. Achten wir aber auf das Sollen, dann beziehen wir die Dinge auf unsere Subjektivität, wir nehmen Stellung zu ihnen. In der Tat sind wir nicht bloß erkennende Wesen, wir sind es nicht einmal in erster Linie, sondern vor allem solche stellungnehmende und aus dieser Stellungnahme heraus handelnde Wesen. Als solche aber haben wir eine eigene Erfahrung, die sich überall auf unseren Willen und seine Zwecke bezieht, die also nicht auf Erkennen, sondern auf die Tat gerichtet ist und deshalb als praktische Erfahrung der theoretischen zur Seite tritt. Diese beiden Gebiete der Erfahrung sind in einer Eigenart gar nicht zu erfassen, da der Grundbegriff des Praktischen, der Wille, im Gebiet des Theoretischen in spezifischer Bedeutung, das heißt als Spontaneität, gar nicht auftreten kann. Der Wille, als guter oder böser, ist aber zugleich auch ein Grundbegriff der Ethik, auf den ja das Sollen zurückweist. Wenn also, wie gar nicht zu bezweifeln, die Ethik in der praktischen Welt ihren Platz hat, so ist schon hier klar, daß ihr Problem vom theoretischen Standpunkt, mag er auch wie bei Kautsky durch Darwin und Marx auf die Höhe modernen Wissens gebracht sein, nicht einmal erreicht werden kann. Dies wird deutlich, wenn man sieht, an welchem Punkte Kautsky in der Kritik seiner materialistischen Vorgänger einsetzt, um über sie hinauszugelangen.

3.

Es sind zwei ethische Hauptprobleme, an denen, wie Kautsky ausführt, die bisherige Arbeit des Materialismus völlig gescheitert ist: der moralische Sinn mit dem aus ihm hervorgehenden Phänomen der Verpflichtung und das sittliche Ideal. Der antike Materialismus wie der spätere französische hatten versucht, durch Zurückgehen auf das Eigeninteresse das Rätsel der Ethik zu lösen. Aber ob nun die antike Form dieses Lösungsversuchs als Egoismus auftrat, der nur den eigenen Nutzen, oder als Eudämonismus, der die eigene Glückseligkeit anstrebte, immer blieb das Argument in Kraft, das wir schon gegen-

über dem Relativismus kennen lernten: daß eine solche Ableitung nicht erkläre, „wieso das Sittengesetz als sittlicher Zwang, als Verpflichtung, das Gute zu tun, auftritt und nicht als bloßer Rat, die vernünftigere Art der Glückseligkeit der weniger vernünftigen vorzuziehen. Und die rasche, entschiedene sittliche Beurteilung des Guten und Bösen ist ganz verschieden von dem Abwägen zwischen Arten von Lust oder Nutzen." (S. 5.) Durch die Beziehung dieser Lust oder des Nutzens auf das Gemeinwohl hat der französische Materialismus diese Argumentation zu verbessern gesucht. Er ist damit gleichwohl auf dem prinzipiellen Standpunkt des Eigeninteresses verblieben. Man gelangt aus Eigeninteresse zum Gesellschaftsinteresse, „das Eigeninteresse verschmilzt mit dem Interesse am Gemeinwesen"; nur daß er dieses Eigeninteresse über sein „wahres Wohl" aufzuklären bestrebt ist, das durchaus mit dem Gemeinwohl identisch ist. Daher das Streben der französischen Aufklärung, dieser Unwissenheit über den eigentlichen Sinn des Egoismus ein Ende zu machen, „die der Vernunft entsprechende Staats-, Gesellschafts- und Erziehungsform herauszufinden, um Glück und Tugend für immer fest zu begründen". (S. 15.)

Wieder kann man nicht anders, als Kautsky recht geben, wenn er meint, daß dieser neuere Materialismus, wie sehr er auch zweifellos durch den Gedanken des bestehenden Gegensatzes von Einzel- und Gemeininteressen über den antiken Epikureismus hinausgekommen ist, doch nur die Schwäche der Position einer materialistischen Ethik vergrößere. Denn um einen besseren Zustand der Gesellschaft herbeizuführen — und diese Ausführung Kautskys wird hoffentlich endgültig beweisen, wie weit entfernt der ökonomische Materialismus selbst in seinem strengsten Vertreter von jener geistlosen Schablone ist, zu der ihn so häufig die Gegner, zuweilen aber auch mißverstehende Anhänger machen wollten —, um eine neue sittliche Ordnung zu begründen, ist zweierlei vonnöten: ein sittliches Ideal und die sittliche Leidenschaft, für dieselbe zu kämpfen. „Muß nicht," fragt Kautsky, und er spricht

damit die ganze Bedeutung des ethischen Problems gerade für den Sozialismus aus, „die höhere Sittlichkeit früher vorhanden sein, ehe die höhere Gesellschaft erstehen kann? Muß nicht das sittliche Ideal in uns leben, ehe die sittliche Ordnung zur Tatsache wird? Woher das sittliche Ideal in einer lasterhaften Welt? Darauf erhalten wir keine befriedigende Antwort." (S. 15, 16.)

In der Tat, eine Ethik des Egoismus, sei sie nun Utilitarismus oder Eudämonismus, Ethik des Gemeinwohls oder Evolutionismus, sie kann auf die Frage nach dem sittlichen Ideal keine Antwort geben. Denn was immer sie bezeichnen mag, es ist das Ideal vielleicht von Hinz oder Kunz, hundertfach, ja millionenfach genommen. Aber warum es deshalb auch m e i n Ideal sein soll, bleibt ganz dahingestellt.

Auch was Kautsky gegen die englisch-schottische Gefühlsmoral ausführt, erschöpft zwar nicht den ganzen Inhalt ihrer Lehre vom moralischen Sinn, trifft aber doch den springenden Punkt, daß auch diese Richtung über die Herkunft des moralischen Sinnes keine Auskunft zu geben wisse und eigentlich in ihm dem Egoismus nur einen anderen natürlichen Trieb als moralischen Sinn gegenüberstelle. Damit war die Schwierigkeit nicht behoben, sondern nur weitergeschoben. (S. 20.)

So fühlt also Kautsky die Notwendigkeit, über beide Richtungen fortzuschreiten. Es gilt, „über die englische Schule hinauszugehen und die U r s a c h e n des moralischen Sinnes zu erforschen ... über die französische Schule hinauszugehen und die U r s a c h e n des sittlichen Ideals bloßzulegen." (S. 21.)

Hiermit sind wir an jenen Punkt gelangt, der ein wahrer Wendepunkt für die Kautskysche Erörterung ist und von dem aus sie weiter nun einen Weg verfolgt, der sie immer mehr von dem entfernen muß, was wir als das ethische Problem erkannt hatten und was Kautsky selbst in seiner lichtvollen Kritik gegen den bisherigen Materialismus so deutlich herausgearbeitet hatte. Hatte er doch eben erst als das eigentliche Problem den moralischen Sinn, der sich besonders in der Verpflichtung, also

in dem sich uns aufdrängenden Sollen äußert, und das sittliche Ideal erkannt, das wiederum jenes Sollen enthält. Und die ethische Frage müßte doch sein: Was macht das Wesen des moralischen Sinnes, des sittlichen Ideals aus? Zeigen sie irgend eine Eigenart und läßt sich von ihnen irgend eine Gesetzmäßigkeit herstellen? Oder haben wir hier Erscheinungen vor uns, die in keiner Weise andersartig sind wie sonstige Naturerscheinungen, und sind also gut und böse keine anderen Charaktere wie etwa schwarz und weiß; ist der moralische Sinn im Wesen das gleiche wie etwa der Farbensinn oder das sittliche Ideal gleichartig einem idealen Feiertagswetter? Es ist, was ich eine falsche Weichenstellung des Denkens nennen möchte, mit Notwendigkeit erzeugt durch die bloß theoretische Orientierung des Verfassers, wenn statt aller dieser Fragen, die erfahren wollen, was zum Problem gehört, gar nicht mehr gefragt wird, was der moralische Sinn und das sittliche Ideal eigentlich sind, sondern welches — ihre Ursachen sind, also wie sie sich — hier und dort, dann und je — entwickeln. Es wird nicht mehr gefragt, was sie sind, sondern wie sie entstanden sind. Auf diese Weise wird also beides für die Untersuchung geradezu vorausgesetzt und ohne weiteres von ihnen der Ausgang genommen, als ob sie an sich überhaupt etwas ganz Eindeutiges, Unmißverständliches wären, nach dessen Verursachung man einfach bloß zu fragen brauche.

Allein die Kausalerklärung des moralischen Sinnes und des sittlichen Ideals befindet sich in der mißlichen Lage, daß sie zunächst ihren Gegenstand gar nicht zweifellos aufzeigen kann. Verzichtet sie von vornherein, das Wesen ihrer Phänomene zu untersuchen, wer behütet sie dann vor dem verderblichen Anfang am unrichtigen Orte? Wer zeigt mir den richtigen (echten) moralischen Sinn? Am Ende mühe ich mich an einer Erscheinung ab, ihr das Rätsel des ethischen Problems abzufragen, die gar nicht moralischen Charakters ist. Und wenn der eine sagt, hier ist das wahre sittliche Ideal, und der andere antwortet, das kann nur ein Narr oder schlechter Mensch sagen, und ein dritter sie beide höhnt, da es überhaupt

kein wahres Ideal gebe, wo soll ich dann mit der Ursachenerklärung beginnen? Bemühe ich mich aber, zu erklären, wie ein jeder zu seinem Urteil kommen mußte, *was folgt* nun daraus für die *ethische* Frage, wer von ihnen *recht* hat? Die Kausalerklärung ethischer Phänomene kann mir eben nur ihre historisch bestimmte Erscheinungsweise erklären; sie vermag mir das Auftreten derselben an bestimmten Stellen des historischen Flusses der Dinge, ihre Abänderung, ihr Werden und Vergehen verständlich zu machen. Den Bestand des Ethischen selbst aber, woran ich es als ethische Wertung erkenne, selbst in den entlegensten Zeiten und fremdartigsten Verhältnissen, ist gerade für die Kausalerklärung eine letzte Beschaffenheit, die sie selbst nicht weiter auflösen kann.

Gewiß besteht die Notwendigkeit, über die von Kautsky aufgezeigte Beschränktheit der Standpunkte hinauszuschreiten. Der Schritt wurde auch gemacht: es ist die *Ethik Kants*. Und gerade das, was Kautsky — nur konsequent von seinem Standpunkt — ihr als Fehler ankreidet, war die Rettung. Denn es bezeichnet nur den Wendepunkt für die ethische Erkenntnis, worin Kautsky einen Vorwurf gegen die Kantsche praktische Philosophie erblickt: „Statt die ethische Natur des Menschen noch mehr als bis dahin in die Bahnen der allgemeinen Naturnotwendigkeit hineinzubringen, brachte sie sie wieder *ganz heraus*." Dies mußte freilich geschehen, wenn, wie wir gesehen haben, das ethisch Gegebene sich gar nicht im Rahmen der *Naturnotwendigkeit* vorfindet, als Sollen ihr vielmehr gegenübertritt.[2]

Wie aber bringt die Kautskysche Untersuchung es zustande, den Weg besser zu Ende zu gehen, dessen Verfehlung bei den von ihr kritisierten Richtungen sie so genau gesehen hat? Es handelt sich, wie wir wissen, um die Ursachenerklärung der zwei ethischen Grundphänomene: der Verpflichtung, respektive des moralischen Sinnes und des sittlichen Ideals, wohl zu beachten um eine Ursachen-

[2] Vergl. hierzu Otto Bauer, Marxismus und Ethik in der „Neuen Zeit", XXIV, 2. Band.

erklärung, die nicht etwa bloß das historische Auftreten und Wechseln dieser Phänomene, sondern ihr Wesen selbst darlegen soll. Zur Erklärung des ersteren greift Kautsky auf den sozialen Trieb, zur Erklärung des letzteren auf den sozialen Kampf, den Klassenkampf zurück. Beide meint er als ausreichende Erklärungsprinzipien des Ethischen darstellen zu können.

4.

Am seltsamsten ist dieser Versuch in der Lehre vom sozialen Trieb als Erklärungsgrund für den moralischen Sinn. Mit dem Klassenkampf bleiben wir doch immer noch in einer menschlichen, wenn auch vielfach unmenschlichen Sphäre. Was aber den sozialen Trieb anlangt, den Kautsky von den Tieren ableitet, so ist damit dieser Boden radikal aufgegeben. Und gerade das erfüllt Kautsky mit besonderer Genugtuung: denn hier scheint ein Erklärungsprinzip gefunden, das die Ethik nicht nur aus dem Jenseits, aus der „übersinnlichen" Welt Kants auf die menschliche Erde hinunter, sondern sogar bis auf das Tierreich herunter zu bringen gestattet. An vielen Stellen (zum Beispiel S. 45, 63, 67) findet sich ein gewisses Behagen darüber ausgedrückt, daß die naturwissenschaftliche Großtat des Darwinismus den Materialismus jetzt dahin vervollkommnet habe, zu erkennen, wie das anscheinend Engelhafte im Menschen sich in der Tierwelt ebenfalls nachweisen lasse, also tierischer Natur sei. Hatte noch Kant gestrebt, die Ethik als eine Gesetzlichkeit alles vernünftigen Wesens zu erkennen, so ist Kautsky nun bemüht, das Tierische in ihr aufzuzeigen.

Diese Appellation an das Tier ist um so seltsamer, als Kautsky selbst eine ganze Reihe von Momenten darlegt, die das ethische Problem aufweist und beim Tier nicht anzutreffen sind. So gibt er zu, daß die Gerechtigkeitsliebe unter den Tieren nicht anzutreffen sei (S. 62), daß vom sittlichen Ideal hier auch nicht der leiseste Keim anzutreffen sei (S. 68). Auch die moralische Satzung, dieser Faktor, in dem das ethische Problem ja erst existent wird, weil es nur in ihr zum Bewußtsein kommt und wirksam

ist, existiert, wie Kautsky bemerkt, in der Tierwelt gar nicht (S. 120); und gewiß, wenn er es auch nicht ausdrücklich hervorgehoben hat, auch die Verpflichtung nicht. Denn diese entspringt ja nur der Satzung. Wenn also im Grunde alles Wesentliche, was das ethische Problem ausmacht, bei den Tieren nicht anzutreffen ist, wenn dort bloß ein Trieb besteht, den wir wegen der eigentümlichen Erscheinung des geselligen Beisammenlebens der Tiere sozial genannt haben, um irgend einen Namen dafür zu haben — warum, frage ich, dann in das Tierreich hinabsteigen, um eine besondere menschliche Erscheinung zu erklären? Warum hinter Sokrates zurückgehen, der meinte, die Bäume könnten ihn nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt, und sagen, die Menschen könnten uns nichts lehren, wohl aber die Bienen im Stock und die Gemsen auf dem Felsen?

Der Grund scheint mir in einem methodischen Vorurteil gelegen zu sein, das wegen seiner anscheinenden Berechtigung die philosophische und wissenschaftliche Arbeit nur zu oft zu einem unmerklichen Fehler verleitet. Hat ein Erklärungsprinzip an seinem Ort durchschlagenden Erfolg gehabt, so meint man nicht selten, es auch anderwärts noch nützlich anwenden zu können, wenn eine bloße äußere Ähnlichkeit die Annahme ermöglicht, daß man den eigentlichen Ort der Anwendung jenes Prinzips im Grunde nicht gewechselt habe. Man ist sich zu wenig des Grundsatzes der Spezifikation bewußt, der gebietet, über dem Gleichartigen in den Erscheinungen doch gerade das im Auge zu behalten, wodurch sie sich unterscheiden. So sieht man nicht immer, daß das Darwinsche Prinzip in seiner ursprünglichen, unübertragenen Bedeutung zunächst auf die Erklärung des Physischen ausgeht, einen Kausalzusammenhang des Physio- und Biologischen darstellt, daß wir aber hier, wo wir nach dem Ethischen fragen — und ich meine jetzt das Ethische ganz im Sinne Kautskys —, es mit einem Psychologischen zu tun haben: daß wir also aus Physiologie und Biologie auf ein neues Gebiet hinübergetreten sind, das der Psychologie, das gewiß nicht unabhängig ist von jenen beiden, so wie das

dritte Stockwerk auf den beiden unteren steht, aber ein neues Stockwerk ist, mit eigener Innengestaltung und eigenem Ausblick. Man wende nicht ein, daß die Einheit der Erklärungsprinzipien eine Erkenntnisforderung der Wissenschaft sei. Denn das bedeutet noch durchaus nicht, daß alles aus einem erklärt werde, sondern nur, daß ein einmal als richtig erkanntes Prinzip sein Anwendungsgebiet überall hat, wo immer seine Erscheinungen auftreten. Also wird zum Beispiel das Mechanische im menschlichen Organismus denselben Gesetzen gehorchen wie im Leblosen, das Physiologische hier nicht anders prinzipiell zu fassen sein als im Tierischen. Aber schon Comte, der ja diese Einheit des Naturerkennens so streng und systematisch in seiner Hierarchie der Wissenschaften zum Ausdruck gebracht hat, betont überall das Prinzip der Spezifikation, wonach die Erscheinungen der übergeordneten Wissenschaft auf jenen der untergeordneten beruhen, das heißt nicht ohne sie, aber deshalb noch lange nicht aus ihnen erklärt werden können.

Fast ein Schulbeispiel für den methodologischen Fehler eines solchen Verkennens der Spezifikation ist nun das Zurückgehen auf die Tierwelt auch im Psychologischen, weil es im Physiologischen nicht nur erfolgreich, sondern notwendig war. Daß man trotz der auf der Hand liegenden Ungereimtheit so oft diesen Fehler begangen hat, aus der Tierpsychologie einen größeren Aufschluß über die Vorgänge des Menschenlebens zu gewinnen, erklärt sich nur aus dem Erfolg, den die Erforschung des Tierorganismus, der Gesetze seiner Entwicklung und Abänderung gerade für den menschlichen Organismus gehabt hat, so daß erst hierdurch überhaupt ein einheitliches Verständnis für diese ganze Reihe von Erscheinungen ermöglicht wurde. Kommt nun noch dazu, daß das Psychische zwar begrifflich scharf vom Physischen getrennt, tatsächlich doch untrennbar von ihm ist, so mußte die Übertragung der Methoden von einem Gebiet auf das andere um so näher liegen.

Nun ist die durchgreifende Anwendung des Darwinschen Prinzips auf alles Organische im Bereich des Physiologischen selbstverständlich im Rechte. Der orga-

nische Bestand unserer Natur läßt sich nur im Zusammenhang der ganzen Entwicklung des tierischen Lebens begreifen. Die Ontogenie wird von der Phylogenie getragen. Aber das ist deshalb der Fall, weil das Organische, das Physiologische einer unmittelbaren, objektiven Erfahrung zugänglich ist, weil das Physiologische der Protisten uns ebenso unmittelbar gegeben ist wie das Physiologische unser selbst. Von der Amöbe bis zu Professor Häckel bildet dies Reich des Organischen ein System der unmittelbaren Erfahrung für uns.

Dagegen ist das Psychologische schon im Nebenmenschen uns nicht mehr unmittelbar gegeben. Alles ist hier bereits Deutung aus dem einzigen Psychologischen, das uns wirklich gegeben ist, nämlich dem eigenen. Wenn wir also das Psychische des Nebenmenschen erst aus uns selbst verstehen, was soll uns dann das kritisch so ungeheuer schwer festzustellende Psychische der Tiere? Wie sollen wir — vorläufig zugegeben, daß das Ethische sich aus einem sozialen Trieb erklären ließe — diesen besser verstehen, wenn wir ihn als einen tierischen begreifen, da wir ihn doch als sozialen Trieb gerade bei den Tieren nur nach der menschlichen Erfahrung von ihm so benennen? Man mag im einzelnen billig bezweifeln, ob Kautsky den Tieren nicht zu viel Intelligenz zugesteht, um den Weg leichter zur menschlichen Stufe zu haben. Aber mag man darin nun so weit gehen, als man Lust hat und keine kritischen Bedenken fühlt, so viel steht doch fest, daß wir von der Tierpsyche auch nicht das geringste aussagen können, was wir nicht aus der unseren kennen gelernt und in sie übertragen haben. Der Standpunkt, der da meint, gegenüber der alten unkritischen Sublimierung des geistigen Wesens des Menschen auf dem festen Boden der Erfahrung zu stehen, je mehr er das Menschliche im Tierischen wiederfindet, und so eine „realistische Einheit" hergestellt zu haben, achtet nicht genug auf die Gefahr, diese Einheit nur um den Preis einer mehr oder minder kontrollierbaren Anthropomorphisierung des Tierischen errungen

zu haben. Es ist tatsächlich der eigene Geist, der hier zur Überraschung des Beobachters ihm aus dem „Tierreich" entgegenleuchtet.

Schon der alte Reimarus, der unter den ersten die Triebe der Tiere einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzog, die voll der feinsten psychologischen Bemerkungen ist (Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, 1760), hat vor einem Irrtum gewarnt, den „so viele und große Weltweisen" häufig begehen, und Wundt hat diese Warnung wiederholt, dasjenige, was wir als geistiges Leben der Tiere bezeichnen, ohne weiteres in derselben Art anzunehmen wie das menschliche, während es doch nur in eine Analogie damit gesetzt werden dürfe.[3] Die Meinung, daß man es nur mit einem graduellen Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Vernunft zu tun habe, ist eine ganz unkritisierte, anthropomorphe Vorstellung. Wenn man von Gedächtnis und Erinnerung, von Denken, Urteilen oder Schließen der Tiere, von Unterscheiden und Wiedererkennen spricht, so muß man sich bewußt sein, daß dies lauter Bezeichnungen aus der menschlichen Sphäre für Gruppen von Vorgängen bei den Tieren sind, die in ihren Resultaten für unsere Beobachtung analog sind den gleichnamigen menschlichen Vorgängen, die aber deshalb noch ebensowenig ihrem Wesen nach mit diesen identisch sind, wie etwa die Bienenkönigin eine wirkliche Königin ist, obgleich wir sie so nennen. Und wenn es der Forschung gelingt, wie sie es tatsächlich versucht, alle diese tierischen Vorgänge als unmittelbare assoziative Verbindungen, wenn nicht bloße Reflexe zu analysieren, ja wenn es sogar der Zug der modernen Forschung ist, sogar in der menschlichen Psyche ein immer größeres Segment dessen, was bis dahin allgemein als Produkt der intelligenten Überlegung angesehen wird, auf unbewußten Automatismus zurückzuführen (vergl. Mach[4]),

[3] Vergl. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3. Auflage, S. 370.

[4] Erkenntnis und Irrtum, S. 48 ff. und 69.

wie will man dann hoffen, von dem instinkt- und triebgebundenen Handeln der Tiere zum besseren Verständnis des ethischen und als solches auch nach Kautsky *freien* Handelns zu gelangen? Hat man einmal ganz klar den Abstand der Tierpsyche von der menschlichen erkannt — was gar nicht ausschließt, einzusehen, ein wie großes Stück Tierpsyche jede menschliche Psyche stets enthält und enthalten muß —, dann wird man auch nicht mehr in Versuchung gelangen, aus den Tiergesellschaften Aufschluß über die menschliche Gesellschaft zu erwarten. Sprechen wir von einem sozialen Trieb bei den Tieren, bezeichnen wir gewisse rätselhafte Arten ihres Zusammenlebens als Tierstaaten, so sind wir ja geradezu bestrebt, die Tiere hier nach unserem Ebenbild zu verstehen.

In der Tat bedeutet das Zurückgehen der Individual- und noch mehr der Sozialpsychologie auf die Tierwelt hier nicht Erweiterung unseres Wissens, sondern Zurückführung eines Unbekannten auf ein noch Unbekannteres. Und dies deshalb, weil wir eben mit dem Psychischen ein neues Tatsachengebiet betreten, das uns im Tierischen noch nicht gegeben ist. Zweifellos beruht alles Menschliche auf dem Tierischen; aber um das vorhin gebrauchte Gleichnis von dem Bau wieder aufzunehmen, so wie, wer immer im Keller eingeschlossen ist, nie sehen kann, was für ein Gebäude auf den Grundmauern steht, so kann, wer seinen Blick im Gebiet des Tierischen eingeschlossen hält, das Psychische aus dem Tierreich nicht ergründen, in dem es in seiner Eigenart, das heißt als innerlicher Vorgang, noch gar nicht *gegeben* ist.

Aber nun wollen wir einmal zugeben, es wäre wirklich etwas gewonnen, wenn wir von der ethischen Gesinnung auf den sozialen Trieb zurückgehen. Man sagt, Probieren geht über Studieren; also wollen wir probieren, was damit gewonnen wäre.

Der soziale Trieb soll ja seine Aufklärungsfunktion gegenüber dem Ethischen gerade in dem haben, was nicht „engelhaft" ist, also nicht spezifisch menschlich, sondern allgemein tierisch. „Ein tierischer Trieb, nichts anderes

ist das Sittengesetz." (S. 63.) Wir müssen ihn also nehmen als einen durch den Kampf ums Dasein herangezüchteten elementaren Drang nach Gesellschaft, etwa so, wie auch der Geschlechtstrieb ein solcher animalischer Drang ist. Tatsächlich scheut auch Kautsky vor dieser Konsequenz nicht zurück, indem er einmal es gerade ausspricht: „Das Sittengesetz ist gleicher Natur mit dem Fortpflanzungstrieb." (S. 67.)

Nun gibt es, soviel ich sehe, nur zwei Möglichkeiten, den sozialen Trieb als Züchtungsprodukt zu verstehen. Entweder ist er ein unbewußtes Produkt des Daseinskampfes oder er ist Resultat eines bewußten, die Bedingungen dieses Kampfes abändernden Eingreifens. Nach der ersten Richtung ist der Vorgang etwa so zu denken: eine Tiergruppe hält durch irgendeinen Zufall sich enger und länger beisammen und besteht leichter Gefahren der Verfolgung usw. Es werden nur jene Tiere größere Wahrscheinlichkeit haben, zu überleben und ihre sympathische Art zu vererben, die diese zufällige Gewohnheit, sich eng und dauernd ihren Artgenossen anzuschließen, in sich entwickelt haben. Es entsteht so schließlich durch Häufung, Intensifizierung mittels Vererbung ein sozialer Trieb, gewiß eine nicht ganz befriedigende Erklärung, da er ja das zu Erklärende in einem zufälligen, schleierhaften Anfang voraussetzt. Aber das ist ja die Grenze der Theorie von der natürlichen Züchtung überhaupt. Entscheidend ist jedoch, daß dieses unbewußte, mechanische Hervorgehen des sozialen Triebes für die Ethik noch gar nichts bedeutet. Denn für sie wird der soziale Trieb erst existent, wenn sein Inhalt, dieses triebartige Hingezogenwerden vom Bewußtsein aufgegriffen und als ein zu Billigendes anerkannt wird. Mag der soziale Trieb immerhin ein Tierisches sein, zur ethischen Gesinnung, also ein Menschliches, wird er erst, sobald er in der bewußten Reflexion als etwas gewertet wird, das nicht bloß ist, sondern auch so sein soll, wie es ist, das also nunmehr mit Bewußtsein erhalten wird. Das folgt ja noch nicht aus dem Trieb selbst; nicht jeder Trieb wird auch gleich im Bewußtsein gerechtfertigt. Nicht erst die Ethik, schon die

Klugheit erheben oft genug ihren Widerspruch gegenüber dem Trieb, was gerade das Beispiel des Geschlechtstriebs augenfällig erweist. Der soziale Trieb als unbewußtes Resultat der natürlichen Züchtung begründet also sicher die Ethik nicht, da, wie immer auch die ethische Gesinnung im Inhalt mit ihm zusammentreffen mag, diese selbst doch erst die bewußte Wertung an dem sozialen Trieb vornimmt, die eben das Problem der Ethik ausmacht.

Es müßte also gezeigt werden, wie die natürliche Züchtung des sozialen Triebes in einem bewußten Prozeß damit zugleich auch den ethischen Tatbestand entwickelt. Auch diese Art der Züchtung ist denkbar; es könnte eine Tierspezies durch die ihr eigentümliche Art psychischer Kraft jene Lebensbedingungen sofort bewußt festhalten, die ihrer Erhaltung günstig sind, und darunter auch auf den geselligen Zusammenschluß gekommen sein. Jene Tierindividuen, die das am besten vermögen, die also in der ihnen zukommenden Art psychischen Lebens am schärfsten den Nutzen der Gesellschaft zu „erkennen" vermögen, würden auch die meisten Chancen des Überlebens und Vererbens haben. Und so würde sich ein sozialer Trieb entwickeln, der durch Übung, Gewöhnung und Vererbung erst zuletzt unbewußt, aber in die Form einer Disposition, einer Gesinnung übergegangen ist — eben unsere ethische Gesinnung. Diese Erklärungsmöglichkeit, die also auf den bewußten Prozeß der Erwerbung des sozialen Triebes zurückgeht, ist durchaus nicht phantastisch. Und gerade Kautsky, der ja den Tieren ein nur graduell von dem unseren verschiedenes geistiges Leben zuspricht, kann gegen einen solchen bewußten Züchtungsprozeß nichts einwenden. Und der Vorsprung dieser Hypothese vor jener früheren ist unbestreitbar: denn hier scheint tatsächlich die ethische Gesinnung in Form der Disposition unmittelbar aus der Züchtung hervorzugehen.

Allein, wenn wir näher zusehen, so ist auch jetzt für das Ethische nichts gewonnen. Denn diese Ableitung des sozialen Triebes als eines bewußt akquirierten und tradierten Phänomens setzt die Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen voraus, in welch primitiver Form

man dies immer erst zugeben will. Und also läuft diese Begründung der Ethik gerade auf jenes Prinzip des Nutzens hinaus, von dem Kautsky mit Recht gezeigt hat, daß es zur Lösung des ethischen Problems, speziell der Verpflichtung, ganz ungenügend ist. Der soziale Trieb ist als bewußtes Phänomen nichts anderes als eine unmittelbare Beziehung auf das eigene Wohl, bei welcher längst schon durch Einübung und Vererbung alle vermittelnden Erfahrungen weggefallen sind. Wenn er nun in uns als ein Drang wirkt, im Interesse der Allgemeinheit zu handeln, weil ungezählte Generationen dabei gut gefahren sind, wie folgt aus dem noch so großen D r a n g e, etwas zu tun, die P f l i c h t dazu?

So also führt der soziale Trieb entweder auf eine unbewußte Nötigung zurück, die selbst erst ethisch geweckt wird, also das Problem der ethischen Wertung nicht erklären kann, oder er entspringt einer bewußten Unterscheidung, die aber keine andere als die der Lebensförderung, des Nutzens ist, und entfaltet als solche zwar einen nicht mehr unbewußten, sondern biologisch-psychologischen Zwang, der aber gerade deshalb noch kein ethisches Phänomen ist.

Wie sehr in der Tat diese Frage der springende Punkt der Erörterung ist, die Frage: Wieso wird aus dem sozialen Triebe Pflicht? beweist eben Kautsky, der ja, um das von ihm als Kardinalphänomen der Ethik bezeichnete Problem der Pflicht zu lösen, gerade den sozialen Trieb als Erklärungsprinzip einführt. Aber er hilft sich hier schließlich doch nur mit einem Gewaltstreich. Und wenn Schopenhauer einmal von Kant gesagt hat, daß bei ihm das moralische Gesetz nur als eine Zangengeburt zur Welt komme, so gilt das viel eher von der Art, wie der Begriff der Pflicht bei Kautsky eingeführt wird.

Kautsky fühlt nämlich selbst, daß aus dem sozialen Trieb, aus dem bloßen Getriebensein und Gezogenwerden zu einem bestimmten Verhalten noch keineswegs das Bewußtsein der Pflicht zu demselben hervorgehe. Wie kommt er nun zu diesem Bewußtsein? Die Antwort könnte durch ihre Einfachheit überzeugen, wenn sie auch ebenso überzeugend wie einfach wäre: Wenn nämlich die sozialen

Triebe stärker geworden sind als alle anderen, dann treten sie, sobald sie mit diesen in Konflikt geraten, ihnen übermächtig als Gebot gegenüber. (S. 64.) Das ist zunächst eine ganz willkürliche Behauptung. Denn worauf gründet sich diese Umwandlung des Triebes in ein Gebot?

Es ist hier wieder ein zweifacher Sinn möglich. Der soziale Trieb wird zum Gebot entweder, weil er als Trieb schlechtweg stärker geworden oder weil er als sozialer Trieb dem anderen als nichtsozialen entgegentritt und als solcher stärker geworden ist. Im ersteren Falle ist die Umwandlung in ein Gebot gar nicht einzusehen. Denn das bloße Überlegensein des Triebes schlechtweg ist Unwiderstehlichkeit und nicht Gebot und wird es auch nicht im noch so bewußten Konflikt mit anderen Trieben. Wenn ich zum Beispiel dem Selbsterhaltungstrieb als dem gerade stärksten unterliege und die Rechte eines anderen verletze, empfinde ich doch nicht diesen Einbruch in die fremden Rechte als ein Gebot, sondern im Gegenteil als einen Zwang, den ich vielleicht sogar gleichzeitig verurteile. Man spricht zwar zuweilen in einem solchen Falle von einem Gebot der Notwendigkeit, ist sich aber doch zugleich bewußt, daß es dem ethischen Gebot widerstreite und dieses breche, wie eben Not Eisen bricht. Wie unmöglich es ist, die Pflicht als herangezüchtete dauernde Übermacht des sozialen Triebes zu erklären, ergibt sich schon daraus, daß dieser Gedanke, zu Ende gedacht, den Begriff der Pflicht ganz aufhebt. Denn die dauernde Übermacht des sozialen Triebes bedeutet doch seinen dauernden Sieg, also daß sich der soziale Trieb, wo er übermächtig geworden ist, jedem Konflikt gegenüber durchsetzt. Ich muß einfach so handeln, wie es der Trieb verlangt, darin liegt seine Übermacht. Was hat es denn aber für einen Sinn, von einer Handlung, die ich ausführen muß, zu sagen, daß ich sie ausführen soll? Man braucht nicht zu gebieten, was jeder ohnehin tun muß.

Also ist es nicht das Stärkersein des Triebes allein, sondern nur, daß es zugleich der soziale Trieb ist, der stärker wird, welches dann Gebotscharakter annimmt, so daß ihm zu folgen als Pflicht empfunden wird? Allein ein solcher

Unterschied ist wieder nicht einzusehen, wenn man nicht zuvor schon den sozialen Trieb als den wertvolleren beurteilt hat. Hier sind wir einer in der Sozialphilosophie vielfach wirksamen und meist nur schwer aufzudeckenden stillschweigenden Voraussetzung auf die Spur gekommen, die ja unserem ganzen modernen Denken sozusagen im Blute liegt, eben deshalb aber um so vorsichtiger geprüft werden muß, nämlich das Soziale von vornherein für wertvoller als das Individuelle zu halten und schließlich das Soziale dem Sittlichen gleichzusetzen. Und weil schließlich das Sittliche tatsächlich sich nur im Begriff des Sozialen bestimmen läßt, so verleitet dieser sachliche Zusammenhang noch um so eher dazu, eine Untersuchung über das allgemeine Wesen des Sittlichen bereits mit einer bestimmten Erscheinungsform desselben, also mit dem sozialen Zusammenschluß zu beginnen. Wird aber das Soziale überhaupt als das sittlich Wertvolle genommen, so ist eben damit das letztere selbständig vorausgesetzt.

So besteht also zwischen dem Erstarken des sozialen Triebes gegenüber den anderen Trieben und seiner Umwandlung in Pflicht keine aus ihm selbst entspringende Verbindung; sie wird erst hergestellt durch die hinzutretende ethische Bewertung, die also wieder unerklärt bleibt. Allein auch abgesehen hiervon, kann die Pflicht aus einem Konflikt der Triebe überhaupt nicht abgeleitet werden. Denn nach der Darstellung Kautskys hat dies, wie wir sahen, zur Voraussetzung, daß der soziale Trieb der stärkere geworden ist. Die Pflicht aber besteht auch dort und wird als solche gefühlt, wo sie vielleicht gar nicht die Kraft hat, sich durchzusetzen, also, wenn sie wirklich nur sozialer Trieb wäre, entschieden der schwächere Trieb ist. Ja die Pflicht wird ja oft genug ohne jeden Konflikt und doch bewußt übertreten. Und sie besteht in solchen Fällen nicht etwa bloß als nachkommende Reue, wenn der nur momentan stärkere Affekt nachgelassen und der soziale Trieb wieder in alter Kraft auflebt, wie Kautsky dies meint (S. 64), nein, sie besteht in der unmittelbar gegenwärtigen Verurteilung der Hand-

lung, die gleichwohl geschieht, weil der Anreiz zu ihr mächtiger ist als das Pflichtgebot, nach dem alten schicksalsschweren Worte: „Video meliora proboque, deteriora dequor". Die Pflicht ist eben kein Trieb, sondern eine Idee. Zwar keine theoretische Idee, wie Kautsky mit Recht hervorhebt, was wieder eine seiner trefflichsten kritischen Bemerkungen gegen die den empiristischen Richtungen so naheliegende Rationalisierung der Ethik ist: die Idee der Pflicht stammt gewiß nicht aus dem Erkenntnisvermögen. (S. 64.) Sie ist entsprossen aus dem praktischen Bereich (Kautsky setzt hierfür Triebleben). Sie ist aber der bewußte Ausdruck für die formale Gesetzlichkeit unseres reinen Wollens. Und nur als solche in Gegenüberstellung zu dem tatsächlichen Verlauf des Wollens, das sich jener Gesetzlichkeit anpassen soll, wird sie eben zur praktischen Idee.

Allein wenn wir zuletzt wiederum zugeben wollen, daß die Überlegenheit des sozialen Triebes schließlich als Pflicht empfunden werde, etwa in der Weise, daß aus der Fülle der Erfahrungen, in welchem die Beiseitesetzung dieses Triebes entweder gleichzeitige oder nachfolgende heftige Unlust erregte, sich zuletzt mit dem sozialen Triebe ein unmittelbar auftretendes Gefühl assoziierte, welches sofort existent wird, wenn der Versuch auftaucht, ihm nicht zu gehorchen, so müssen wir doch acht haben, daß bis zu diesem Punkte noch alles bloßes Kräftespiel des psychologischen Müssens ist. In dem Augenblick, wo wir das Gefühl des sozialen Triebes als ein Sollen empfinden, also als Pflicht deuten, vollzieht sich damit unausweichlich der Übergang von der naturalistischen in die praktische Auffassung. Denn nun zeigt sich, daß der soziale Trieb nicht schon an und für sich moralische Bedeutung hat, weder in seinem unmittelbaren Überlegensein noch in dem aus zahlreichen durchgekämpften Konflikten herrührenden Residuum eines assoziierten Abwehrgefühles gegen seine Verletzung, sondern daß seine moralische Bedeutung erst dann vorhanden ist, wenn er als Gebot empfunden wird. Mag also der soziale Trieb in seiner besonderen Gestaltung gewiß ganz und gar durch die Verhältnisse bedingt

sein, in denen er sich entwickelt hat: das so Bedingte wird doch erst moralisch, wenn es im Konfliktsfalle nicht nur sich fühlbar zu erhalten strebt, sondern *zugleich* als das betrachtet wird, was auch erhalten werden soll, *wenn es also in der Form des Sollens erfaßt wird*, die selbst durch jene Verhältnisse nicht bedingt ist. So führt also auch hier die Kritik zu dem früheren Resultat: der soziale Trieb erklärt nicht die Pflicht, das Sollen, er setzt es im Gegenteil als *eine Form unseres praktischen Verhaltens* voraus, als einen Modus unserer Aktualität, und muß dies tun, wenn er selbst zu ethischer Relevanz gelangen will.

Bedenkt man endlich noch, daß das Prinzip des Kampfes ums Dasein zwar eine Entwicklung garantiert, aber durchaus keine Vervollkommnung, was Kautsky ja selbst hervorhebt (S. 47), da die Anpassung an die Lebensnotwendigkeit nur das jedesmalige biologische Existenzminimum anstrebt, aber über die Richtung dieser Entwicklung, ob sie eine fortschreitende oder rückläufige ist, nichts bestimmt, so sieht man auch von hier aus, wie unzulänglich die sozialen Triebe, Produkte dieses Kampfes ums Dasein, für eine Begründung der Ethik sind, die ja in ihrem Pflichtbegriff gerade den Gedanken der Vervollkommnung mit sich führt. Nur aus diesem Zusammenhang der Pflicht mit der Idee der Vollkommenheit wird die konstante Charakterbeschaffenheit, welche die Pflichterfüllung gewährleistet, auf den verschiedenen Gebieten derselben zu ebenso vielen Arten der *Tugend*. Das, was ich nur erst soll, was mir vorerst bloß geboten ist, wird sofort ein Wert meiner selbst, eine Tüchtigkeit meines Wesens, kurz, eine Tugend, wenn ich erkenne, auf diese Weise auch immer vollkommener zu werden. Um dieses notwendigen Zusammenhanges willen kann man daher die Darlegung Kautskys, in welcher er alle menschlichen Tugenden bei den Tieren findet, mit der charakteristischen Ausnahme der Gerechtigkeit, die seit Plato stets als die Kardinaltugend angesehen wurde, weil in ihr alle Fragen des Tugendproblems zusammenmünden, als ein Beispiel dafür brauchen, wie wenig es unserer Aufgabe nützt, tie-

rische Vorgänge für ethische Phänomene heranzuziehen, bloß weil man ihnen wegen irgendeiner äußeren Analogie den gleichen Namen gegeben hat. Die sozialen Triebe sind an und für sich weder Tugend noch Untugend; sie sind eine Tatsache, aber noch kein Wert. Ich habe schon vorhin darauf hingewiesen, wie das Soziale an sich ethisch noch ganz indifferent ist. An und für sich spricht nichts gegen den Gedanken, eine Vereinzelung — so unmöglich sie ist — ebenso wertvoll oder noch wertvoller zu finden als unsere Sozialisierung. Man kann den sozialen Zusammenhang, dieses Aneinanderkleben der Menschen, als eine Notwendigkeit eingesehen haben und doch zugleich als große Last, als eine Schranke und Unvollkommenheit unserer Natur empfinden. Von da aus ist dann keine Möglichkeit, soziale Triebe als Tugenden zu preisen. Und wie will man einer solchen Ansicht entgegentreten, wenn nicht einzig und allein derart, daß man zeigt, wie das Soziale notwendig aus einer Beziehung unseres Erkennens auf sich selbst hervorgeht als Bewußtsein überhaupt, und wie das Ethische nur seine praktische Form darstellt, nämlich die notwendige Form alles unseres Wollens, sobald wir es aus der bloß empirischen Vereinzelung befreien und beziehen auf ein Wollen überhaupt. Aber das ist freilich ein Schritt, den die materialistische Ethik ebensowenig machen kann wie die empiristisch-relativistische. Denn dazu gehört nicht bloß praktische Vernunft, sondern auch Kritik der praktischen Vernunft, welch beides jene Richtungen nun einmal nicht annehmen wollen.

Die Unmöglichkeit, ohne diesen entscheidenden Schritt weiterzukommen, zeigt sich nun zuletzt noch besonders deutlich an jenem zweiten Problem Kautskys, dem wir uns bereits mit dem Gedanken der Vervollkommnung genähert haben, der Auflösung des ethischen Ideals.

5.

Das sittliche Ideal wird als ethisches Phänomen bei Kautsky geradeso unvermittelt eingeführt wie das der Pflicht. Dabei ist sich Kautsky der fundamentalen Be-

deutung dieses Faktors gerade vom Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung durchaus bewußt. Haben wir doch vorhin schon gehört, was er von der Notwendigkeit einer höheren Sittlichkeit sagte, die der Erringung eines besseren Zustandes als sittliche Leidenschaft der Masse vorausgehen müsse. Und wo er vom sittlichen Ideal ausführlich handelt, läßt er gar keinen Zweifel bestehen über die hervorragende Rolle, die es in dem Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung spielt. Er zeigt klar und eindringlich, daß, wenn der Klassenkampf die Form ist, in welcher sich die gesellschaftliche Entwicklung seit ihrer ursprünglichen Spaltung in Interessengegensätze vollzieht, so das sittliche Ideal die Triebkraft des Klassenkampfes ist. (S. 138.) Damit hat Kautsky eine große Wahrheit klar ausgesprochen, deren Betonung von seiner Seite so wertvoll ist, weil sie vielen Widersinn in der Auffassung der materialistischen Geschichtsauffassung nicht nur bei Gegnern derselben bannen wird, insbesondere die Anschauung, als ob ihr Begriff der ökonomischen Entwicklung den Anteil des sittlichen Elementes im Menschen ausschließe. Die materialistische Geschichtsauffassung ist nur insofern „materialistisch", als sie uns gelehrt hat, wie die geistige Eigenwirksamkeit des Menschen nichts aus sich heraus gestalten kann, sondern ihren ganzen Inhalt nur aus den materiellen Lebensverhältnissen erhält, unter denen sie wirksam wird. Aber unter diesem Vorbehalt hat gerade sie erst die geistig-sittliche Energie des Menschen ins richtige Licht gestellt, und für diese Auffassung bietet Kautskys Schrift über die Ethik die interessantesten und wertvollsten Bestätigungen.

Was er jedoch über die Herkunft des sittlichen Ideals ausführt, ist nicht geeignet, dieses Problem wirklich zu klären. Das sittliche Ideal, meint Kautsky, entsteht aus dem zum Bewußtsein gelangten Klassengegensatz. Er führt dies so aus: je mehr die unterdrückten Klassen sich ihres Gegensatzes zur herrschenden gesellschaftlichen Ordnung bewußt werden, desto stärker wächst auch ihre sittliche Empörung, desto mehr setzen sie der alten überkommenen Moral eine neue entgegen, die sie als Moral der ganzen

Gesellschaft durchsetzen wollen. „So ersteht in den aufsteigenden Klassen ein sittliches Ideal, das immer kühner wird, je mehr diese Klassen an Kraft gewinnen." (S. 135.)

Diese Darlegung täuscht sich gründlich, wenn sie glaubt, mehr getan zu haben als bloß den historisch-psychologischen Verursachungsprozeß für das Auftreten bestimmter sittlicher Ideale in der Geschichte gegeben zu haben. Eine Ursachenableitung des sittlichen Ideals selbst ist damit nicht nur nicht erzielt, sondern vielmehr ist dieses sogar für die historisch-psychologische Analyse bereits vorausgesetzt. Diese Voraussetzung steckt in einem kleinen, wie selbstverständlich eingeschobenen Gliede der Kautskyschen Darlegung, das allerdings unentbehrlich ist. Entsteht das sittliche Ideal aus dem bewußt gewordenen Klassengegensatz? *Nein*, Kautsky selbst sagt es uns: es entsteht *aus der sittlichen Empörung* über diesen Zustand. Aber woher die sittliche Empörung? Doch offenbar aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, daß dieser Zustand schlecht ist, daß er dem nicht entspricht, was nach der Meinung der unterdrückten Klasse sein *soll*, kurz, was ihr sittliches Ideal ist. Nicht die sittliche Empörung schafft das sittliche Ideal, sondern sie entspringt aus ihm. Und so stehen wir wieder am Anfang: woher dieses sittliche Ideal?

Man sollte meinen, daß Kautsky es aus eben demselben Faktor ableiten müßte, auf den er den moralischen Sinn und die Tugend gründen wollte, aus dem sozialen Triebe. Denn der moralische Sinn ist ja nur der Sinn für das sittliche Ideal, und die Tugend empfängt ihre Richtung und Wertung ebendaher. Aber soviel Kautsky auch dem sozialen Triebe zutraut, das sittliche Ideal aus ihm hervorgehen zu lassen, hat er nicht versucht. Im Gegenteil legt er unmittelbar im Zusammenhang mit der Besprechung des sittlichen Ideals dar, daß die sozialen Triebe etwas selbständig Nebenhergehendes sind, indem er meint: „Gleichzeitig (sc. mit dem Aufkommen des sittlichen Ideals aus dem Klassengegensatz) wird gerade in derselben Klasse auch die Kraft der sozialen Triebe durch den Klassenkampf besonders entwickelt, so daß mit der Kühn-

heit des neuen sittlichen Ideals auch die Begeisterung dafür wächst." (S. 35.) Wir fragen also abermals: woher das sittliche Ideal?

Es ist nicht nur der fehlerhafte Kreisschluß, den ich vorhin aufzeigte, der uns abhalten muß, es aus dem bewußt gewordenen Klassengegensatz, also aus dem bewußten Klassenkampf zu erklären, sondern auch die Unzulänglichkeit dieses Erklärungsgrundes überhaupt. Denn hat nicht jede Klasse ihr sittliches Ideal? Und was würde aus dem sittlichen Ideal in einer Gesellschaft ohne Klassengegensätze? Wird die Zukunftsgesellschaft ohne sittliches Ideal leben? Aber bleiben wir in der Gegenwart. Die sittliche Empörung wird der Springquell des sittlichen Ideals. Aber was ist sittliche Empörung? Wann wird der bloß ökonomisch-politische Klassengegensatz zum sittlichen Gegensatz, der bloß ökonomisch-politische Klassenkampf zum Kampf um das sittliche Ideal? Alle diese Fragen bleiben hier ohne Antwort. Aber ohne eine solche ist man dem ethischen Problem überhaupt gar nicht nähergetreten; man hat eigentlich nur darauf aufmerksam gemacht, daß die ökonomischen Phänomene im Zuge ihrer ganzen Entwicklung auch eine ethische Seite zeigen, das heißt man hat das ethische Problem, das auch in ihnen steckt, wenn sie im Zusammenhang des sozialen Ganzen erfaßt werden, bloß aufgezeigt — eine Sache von größter Wichtigkeit —, aber nicht gelöst.

Die Meinung, mit der Zurückführung des sozialen Ideals auf den bewußt gewordenen Klassenkampf eine wirkliche Erklärung des Problems selbst gegeben zu haben, hängt mit einer psychologischen Eigentümlichkeit zusammen, auf die der unübertreffliche Zergliederer und Prosektor der menschlichen Seele, Simmel, wiederholt aufmerksam gemacht hat. Es verbindet sich das zu Erklärende häufig und ganz unbemerkt mit seinem speziellen Inhalt, der in Wirklichkeit nur einen Einzelfall des zu Erklärenden darstellt, nicht das allgemeine Problem selbst. Was dann von diesem Einzelfall, der uns ans Herz gewachsen ist und eben deswegen sich in der Untersuchung repräsentativ vordrängt, selbstverständlich

ist, scheint dann über die ganze Sache auch Licht zu verbreiten. So schiebt sich hier für das sittliche Ideal als allgemeine ethische Form, die natürlich auch bei der herrschenden Klasse vorkommen muß, das bestimmte Ideal bloß einer Klasse, des Proletariats, als d a s sittliche Ideal vor. Es wird unvermerkt ein bestimmter Klassenstandpunkt zum sittlichen Standpunkt gemacht, nicht nur, weil dies für Kautsky selbstverständlich ist, sondern weil sich der Klassenstandpunkt des Proletariats auch wirklich als der sittlichere erweisen läßt. Aber dies ist doch erst aus dem sittlichen Ideal abzuleiten. Hier dagegen wird dieser Vorzug als das Selbstverständliche betrachtet. Es wirkt dabei der Gedanke mit, daß das Ideal des Proletariats doch auf den größten gesellschaftlichen Kreis geht, und es erscheint wieder selbstverständlich, daß das Interesse des größten gesellschaftlichen Kreises sittlich wertvoller ist als das kleinerer Interessengruppen. Und so ergibt sich dann freilich die Konsequenz, daß durch Zurückführung des sittlichen Ideals auf ein Klasseninteresse, welches gleichzeitig das umfassendste der Gesellschaft ist, ja das durch seinen Sieg erst die menschliche Gesellschaft wirklich begründen wird, das sittliche Ideal erklärt erscheint, weil es auf lauter Elemente zurückgeführt wird, die dem Betrachter unmittelbar einleuchten, ihm selbstverständlich sind, sozusagen a priori von ihm g e b i l l i g t werden. So hat auch Kautsky hier sein Apriori, nur kein erkenntniskritisches, sondern ein historisch-psychologisches.

Denn dies alles, was so selbstverständlich erscheint, ist es an und für sich ganz und gar nicht. Im Gegenteil: an diesem Punkte entwickelt auch das ethische Problem seine ganze Schwierigkeit, die von jeher der Relativismus und Skeptizismus zu seiner Bekämpfung aller ethischen Wertung ausgenützt hat. Warum soll das Ideal gerade dieser einen Klasse sittlich sein und nicht das der anderen? Antwortet man mit dem Hinweis auf die erkannte gesellschaftliche Entwicklung, die uns lehrt, daß nur das Ideal der einen Klasse im Dienste dieser Entwicklung steht, daß der anderen aber ihr entgegengesetzt ist, so erhebt sich die skeptische Frage von neuem, mit welchem Rechte wir eine Ent-

wicklung als sittliches Ideal bezeichnen, bloß weil sie notwendig ist? Warum wäre es unsittlich, sich dieser Entwicklung entgegenzustemmen? Etwa weil es unmöglich ist? Aber wer sagt euch, daß das Sittliche überhaupt das Realisierbare ist? Vielleicht ist es gerade darin gelegen, das Unrealisierbare immer nur mit der Seele zu suchen und kämpfend und leidend unterzugehen?

Allen solchen überstürzten Fragen, die noch mannigfach weitertreiben, läßt sich auf dem Wege, den Kautsky eingeschlagen hat, nicht entgegentreten. Achtet man dagegen bloß auf die eine Tatsache, daß jede Klasse ihr eigenes sittliches Ideal ausprägen kann, wenn es auch vor dem Richtstuhl der Ethik nicht als sittlich bestehen bleiben wird, so drängt sich der Gedanke förmlich auf, daß das sittliche Ideal eine bloße Form ist, die allerdings ihren Inhalt stets nur den materiellen Lebensverhältnissen der Menschen entnimmt, aber die Art selbst, durch welche dieser Inhalt ethisch erfaßt und eben auf ein Ideal ausgerichtet wird, nicht von ebendaher holt. Diese Art ist vielmehr ein ursprünglicher, nicht weiter mehr abzuleitender Modus unseres psychischen Seins überhaupt. Das sittliche Ideal kann daher seiner Form nach, und das heißt nach seinem Bestand selbst, ursachlich gar nicht erklärt werden, sondern es ist selbst das Prinzip jeder Ursacherklärung für das Aufkommen eines bestimmten gesellschaftlichen Ideals.

Dies wird vollends klar, wenn wir schließlich noch auf einen Gedanken eingehen, mit welchem Kautsky seine so bedeutsame Feststellung bezüglich der Triebkraft des Klassenkampfes einzuschränken scheint. Er meint nämlich, zwar sei das sittliche Ideal die Triebkraft des Klassenkampfes, „aber der neue gesellschaftliche Zustand, der an Stelle des alten tritt, hängt nicht von der Gestaltung des sittlichen Ideals ab, sondern von den gegebenen materiellen Bedingungen der Technik, dem natürlichen Milieu, der Art der Nachbarn und Vorfahren der bestehenden Gesellschaft usw." (S. 139). Dieser Satz ist vollständig richtig und kann doch eine Quelle ärgsten Mißverständnisses über das Wesen des sittlichen Ideals werden. Der neue gesell-

schaftliche Zustand hängt natürlich in erster Linie ab von den realen Bedingungen seiner Möglichkeit, aber in diesen wird er gestaltet nur durch das sittliche Ideal, das in jenen Menschen lebt, die ihn verwirklichen wollen. Die ökonomische Entwicklung erzeugt aus sich heraus nicht auch den neuen gesellschaftlichen Zustand, sondern nur die Bedingungen desselben. Die neue Gesellschaft schießt im historischen Entwicklungsprozeß nicht ebenso in ihre neue Form zusammen wie der Kristall in seinem Entstehungsprozeß. Gerade darin liegt ja die wissenschaftliche Leistung des Werkes von Karl Marx, daß es uns gelehrt hat, das Walten der ökonomischen Kräfte rein zu erkennen, zusehen, wie die ehernen Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaft bloß aus sich heraus zu einem Zustand der Dinge führen müßten, in dem alle gesellschaftliche Kultur zugrunde ginge, wäre nicht eben das Proletariat, das durch diesen selben Prozeß zur Erkenntnis dieser Konsequenz gelangte und zum bewußten Klassenwillen, dies um seiner menschlichen Existenz willen nicht zuzulassen. Die ökonomische Entwicklung führt also zu einem Ziele, das eine bestimmte Klasse nicht will, nicht wollen kann bei Strafe ihres Unterganges. Und dieser Wille ist zugleich der Ursprung der sittlichen Verurteilung der alten und der Entwerfung einer neuen Gesellschaftsordnung. Das heißt, die neue Ordnung wird als die bessere zuerst gewertet und darum verwirklicht. Aber natürlich kann sie nur aus der vorhandenen Beschaffenheit der Dinge abgeleitet werden, also aus den gegebenen materiellen Verhältnissen. Trotzdem gestalten nicht diese die neue Ordnung, sondern aus ihnen gestaltet sie das wählende sittliche Bewußtsein der aufstrebenden Klasse. Auf derselben materiellen Grundlage wären ja sonst sehr verschiedene gesellschaftliche Ordnungen möglich; und wäre nicht das sittliche Ideal, warum sollte das Proletariat am Ende nicht mit einem System der Industriefeudalismus zufrieden sein, wenn — was ja nicht ausgeschlossen ist — es in ihm besseren Lohn als jetzt, eine reinliche Wohnung, eine kürzere Arbeitszeit und ausreichende Versicherung gegen Krankheit, Unfall, Alter und Invalidität fände?

Die materiellen Bedingungen schaffen also nicht das sittliche Ideal, sondern sie geben ihm nur den geschichtlichen Inhalt, sie entscheiden über die Art seiner Realisierung. Und so liegt hierin die Bedeutung des sittlichen Ideals, welches als unentbehrliche Komponente des historischen Geschehens gerade durch die materialistische Geschichtsauffassung erst in seiner Wirksamkeit verständlich gemacht wurde, so daß diese, weit entfernt, das sittliche Ideal, wie Kautsky meint, als richtunggebenden Faktor der sozialen Entwicklung „völlig deponediert" zu haben, es vielmehr in dieser Eigenschaft erst herausstellt. Um aber diesen richtunggebenden Charakter des sittlichen Ideals seiner Möglichkeit nach zu begreifen, muß man es eben in seiner Wesenheit erkannt haben als die zur Idee, das heißt zum Motiv gewordene Gesetzmäßigkeit des Wollens überhaupt.

6.

Hiermit ist nun eine prinzipielle Stellungnahme zu Kautskys Untersuchung zum Ausdruck gekommen. Ließ sich deren Programm in die Worte Ethik als Wissenschaft zusammenfassen, wobei Kautsky den Begriff der Wissenschaft mit Recht im Sinne der Naturwissenschaft präzisiert — ungeachtet der Eigenartigkeit ihrer Methoden auf sozialem Gebiet —, so steht dem gegenüber die auf das eigentliche Problem der Ethik — das Sollen — zurückgehende These: Ethik als praktische Philosophie. Woraus für unseren Standpunkt folgt: entweder verzichtet man darauf, unter Ethik eine Untersuchung zu führen, die auf einen spezifischen Gegenstand gerichtet ist, *oder Ethik ist als Objekt der Kausalerklärung ganz unmöglich*.

Das Prinzip dieser Kausalerklärung ist bei Kautsky vor allem die materialistische Geschichtsauffassung. Darum heißt auch sein Buch „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung". Aus der eben formulierten prinzipiellen Stellungnahme ergibt sich nunmehr das Verhältnis beider in völliger, nach beiden Richtungen viel Licht verbreitender Klarheit. Die materialistische Geschichtsauffassung ist

eine Maxime der Kausalerklärung. Als solche ist sie eine Erkenntnisbeziehung der Wissenschaft und hat ganz und gar nichts gemein mit dem Standpunkt des Materialismus als philosophischer Weltanschauung, wie sehr sie auch hier und dort mit einer solchen in einem persönlichen Zusammenhang stehen mag. Sie ist also ein Denkmittel der Wissenschaft, nicht anders wie etwa das Gravitationsprinzip oder das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl, die sämtlich so wenig mit dem Materialismus als solchem zu schaffen haben, daß sie heute sogar schon von frommgläubigen Anhängern der kirchlichen Religionen akzeptiert werden, die das Bedürfnis fühlen, ihren Glauben der modernen Wissenschaft anzupassen. Fragen wir nun, was kann also die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung zum Verständnis der Ethik beitragen, so gibt es nur die dialektische Antwort: Alles und nichts.

Wollen wir verstehen, wie die historisch uns überall entgegentretenden ethischen Forderungen ihren mannigfachen Inhalt erlangt haben, wie sie sich mit ihrem Geltungsanspruch verteilt und entwickelt haben, wie sie in Kampf miteinander geraten und welche von ihnen siegen oder sich abändern mußten, dann kann kein Schritt vorwärts gemacht werden, ohne die große Lehre von Karl Marx als Leitfaden zu benützen, die überhaupt erst uns instand gesetzt hat, das historische Werden, den mors immortalis — wie Marx dies einmal ausdrückte — in seiner kausalen Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Hier bedeutet die materialistische Geschichtsauffassung alles, eben weil sie Wissenschaft und nicht Philosophie ist und weil es sich bloß um die sozialwissenschaftliche Untersuchung eines bestimmten Seins und Geschehens handelt, das, unter ethischem Gesichtspunkt herausgegriffen, wir gleichfalls Ethik zu nennen pflegen, während es im Grunde nur einen Teil der Soziologie ausmacht. Wollen wir aber diesen ethischen Gesichtspunkt selbst verstehen, das heißt uns begreiflich machen, worin jene seltsame Auffassungsart begründet ist, die trotz der Kausalgebundenheit alles Geschehens und Wollens doch diesem ganzen Kräftespiel mit einer Forderung gegenübertritt, nach welcher es unter Umständen

ganz anders sein soll, als es nun einmal tatsächlich ist, um gebilligt werden zu können, wollen wir Aufschluß erhalten, woher diese Forderung, wie sehr auch immer inhaltlich verschieden und wechselnd nach Ort und Zeit, doch immer und überall den Anspruch der Allgemeingültigkeit bei denjenigen mit sich führt, die sie gerade erheben, dann versagt mit der Kausalerklärung, der alles dies ja bewußt entgegentritt, natürlich auch die materialistische Geschichtsauffassung. Denn dies sind keine Fragen der Wissenschaft mehr, es sind vielmehr Vorfragen ihrer selbst in ihrer sozialen Aufgabe, die zu lösen Kritik der Vernunft, hier der praktischen, vonnöten ist.

Wenn aber auf diese Weise gegenüber dem eigentlichen Problem der Ethik die materialistische Geschichtsauffassung nichts vermag, so bedeutet das keineswegs einen Mangel derselben. Ihre Bedeutung reicht eben so weit, als Wissenschaft, theoretische Erkenntnis zu gehen vermag. Und wir sind hier nicht etwa an einer Unzulänglichkeit der marxistischen Auffassung, sondern an einer Grenze der Wissenschaft angelangt. Anders freilich stünde es, wie sich jetzt zeigt, wenn die materialistische Geschichtsauffassung wirklich ein Stück materialistischer Philosophie wäre und so den Marxismus an dem Punkte versagen ließe, an dem sie selbst sich mißversteht. Zum Glück ist dem nicht so. Die Grenze, an welcher wir hier angelangt sind, läuft überall, wo die Begriffe und Relationen der Wissenschaft an die letzten Beschaffenheiten des Gegebenen stoßen, auch wenn diese nicht wie in unserem Falle zugleich in einem anderen Gebiet, nämlich im Praktischen, liegen. So wenig die Urtatsache der vorhandenen Qualifizierung der Materie in jene Stoffe und Eigenschaften, an denen sich die Naturgesetze betätigen, ohne aus ihnen selbst ableitbar zu sein, eine Unzulänglichkeit der Naturwissenschaft bedeutet, so wenig ist die Urtatsache der formalen Aktionsbeschaffenheit unseres Selbst als denkenden und handelnden, das heißt logischen und ethischen Wesens, die naturgemäß aller Wissenschaft von der historischen Entwicklung beider zugrunde liegen muß, eine Unzulänglichkeit der Sozialwissenschaft. Es spricht viel-

mehr für den wissenschaftlichen Charakter des Marxismus, daß seine Grundgedanken gerade so wie die der modernen Naturwissenschaft an der Grenze ihres Bereiches unmittelbar in die kritische Philosophie hinüberführen und dies zu ihrem richtigen Verständnis ganz unabweislich verlangen. Und gerade der Kautskysche Versuch, die Ethik kausal zu ergründen, hat dies an einem glänzenden Beispiel recht augenscheinlich gemacht.

VI.

Marxismus und Ethik.

Daß das Geistesleben eine große Einheit ist trotz der anscheinenden Widersprüche, ja Lücken in seiner äußeren geschichtlichen Erscheinung, wird eine nunmehr immer tiefer erkannte Wahrheit. Und daraus erklärt sich wohl das besonders unserer Zeit so eigentümliche Streben, die inneren Beziehungen und Verwandtschaftsbande großer in der Gegenwart wirkender Gedankenkomplexe mit den geistigen Eroberungen früherer Zeiten aufzufinden. In dieser mächtig anziehenden Arbeit nimmt die Erörterung des Verhältnisses von Marx zu Kant einen immer größeren Raum ein, in welcher Tatsache sich nur die stets wachsende Bedeutung der beiden Geistesströmungen dokumentiert, welche diese beiden Namen bezeichnen. Es liegt eine innere Logik darin, daß die von Marx ausgehende Geistesrichtung, welche ja alle Philosophie in Wissenschaft aufzulösen gedachte, in die Wissenschaft von der Natur und vom sozialen Leben, zuletzt gerade zu jener Philosophie in die nächste Beziehung gerät, deren großes Problem die Möglichkeit aller Wissenschaft ist, die Erkenntnis der Art von Gesetzmäßigkeit in Natur und Menschenleben und die Kritik dieser Erkenntnis. In der Philosophie Kants wird nunmehr die erkenntniskritische Fundierung und philosophische Ergänzung des Marxismus gefunden, die dieser nach der ganzen Beschaffenheit seiner Arbeit nicht selbst leisten konnte. Zu diesem in der sozialphilosophischen Literatur der Gegenwart vielbehandelten Thema liegt nun von Karl Vorländer eine neue Arbeit vor, in welcher der Verfasser seine früheren Arbeiten über Kant und den modernen Sozialismus, über die neukantische Bewegung im Sozialismus und über das Verhältnis der philosophischen Ethik zum marxistischen Sozialismus in einheitlicher Weise zusammenfaßt, zugleich aber nach mehrfacher Richtung ergänzt und durch Einfügung neuer Abhandlungen wesentlich bereichert

hat.[1] Vorländer schickt dieses Buch seiner eigentlichen Arbeit über dieses Thema als Einführung und Vorbereitung voraus. Denn erst in einem zweiten Werke will er zur kritischen Erörterung und systematischen Ausführung seines eigenen Standpunktes in dieser Frage schreiten. So erhält das vorliegende Buch durch die zumeist geübte Zurückhaltung der Kritik — was freilich nicht durchweg möglich war — einen mehr literarhistorischen Charakter, macht aber dadurch zugleich die Arbeit zu einem willkommenen Führer auf einem Gebiete, auf dem es an einem solchen noch völlig fehlte. Denn mit der aus desselben Verfassers „Geschichte der Philosophie" weithin bekannt gewordenen gediegenen Objektivität und wohltuenden Klarheit gelangt hier die ganze in der modernen Literatur weitverzweigte Diskussion über die Beziehung des wissenschaftlichen Sozialismus zu Kant zur Darstellung. Vorausgeschickt werden zwei Kapitel über Kants geschichtsphilosophische und politisch-soziale Anschauungen und über die philosophische Entwicklung von Marx und Engels. Besonders das erste Kapitel wird geeignet sein, viele falsche Vorstellungen und Vorurteile über die Verbindung von Kant und Marx zu beseitigen, indem Vorländer hier radikal mit der verkehrten Ansicht aufräumt, als sollte durch diese Verbindung Kant selbst zu einem Sozialisten umgemodelt werden. Mit Recht hebt Vorländer als Ergebnis dieses Kapitels hervor, daß „vom Sozialismus bei Kant ernstlich keine Rede sein kann, nicht einmal vom utopischen, geschweige denn vom wissenschaftlichen" (S. 31). Es handelt sich eben bei der Verbindung von Kant und Marx nicht um die historischen Denkergestalten selbst mit allen ihren besonderen Ansichten. „‚Kant' und ‚Marx' bedeuten für uns vielmehr nichts anderes als Kantische und Marxische Methode. Es kann sich also letzten Endes nur um die Frage handeln, ob und in welchem Maße eine Verbindung der beiderseitigen wissenschaftlichen Methoden möglich ist." (S. 4.) Unter

[1] Karl Vorländer, Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen 1911. J. C. B. Mohr. 293 S.

diesem Gesichtspunkt beschäftigt sich das zweite Kapitel mit der philosophischen Entwicklung von Marx und Engels, um sie auf Berührungspunkte mit der kritischen Methode Kants zu untersuchen. Ein drittes Kapitel behandelt unter dem Titel „Idealistische Nebenströmungen im modernen Sozialismus" die Ansichten von Lassalle, Dietzgen, Lawrow und Jaurès, wobei namentlich bei Dietzgen und Jaurès weitgehende Annäherungen an die Kantische Methode konstatiert werden. Nachdem so der geistesgeschichtliche Charakter des modernen Sozialismus gekennzeichnet ist, werden nunmehr in ausführlicher Besprechung die Arbeiten der neukantischen Richtung vorgeführt, also insbesondere Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger, welcher Gruppe der Verfasser auch seine eigenen Arbeiten einreiht. Er schlägt zur Vermeidung des Mißverständnisses, als ob es dem Neukantinismus auf alle besonderen und vielleicht schon überwundenen Lehrmeinungen Kants ankäme, vor, diese Richtung lieber die des Neukritizismus zu nennen, wogegen gewiß nichts einzuwenden ist. Nur daß man vielleicht wünschen könnte, daß die religionsphilosophischen Anschauungen Kants, die mit seiner Postulatenlehre in einem innigen Zusammenhang stehen, zugleich aber auch gerade für seine Sozialphilosophie von gar nicht abzuweisender Bedeutung sind, etwas mehr Beachtung beim Verfasser gefunden hätten und damit vielleicht vor der Gefahr bewahrt geblieben wären, von ihm, wie es scheint, aus dem Gebiet des Neukritizismus hinausgewiesen zu werden. Den Beschluß des Vorländerschen Buches machen dann zwei weitere Kapitel, von denen das eine die Revisionisten Konrad Schmidt, Ludwig Woltmann und Eduard Bernstein sowie die Russen Berdiajew, Struve und Tugan-Baranowsky bespricht, während das andere die radikalen Marxisten Sadi Gunter, Lobriola und Kautsky und zuletzt die „Wiener Jungmarxisten" Otto Bauer und Max Adler behandelt.

Es ist nicht gut angängig, vor Erscheinen der systematischen Arbeit Vorländers in eine Kritik seines allerdings auch schon im vorliegenden Buche klar hervortretenden Standpunktes einzugehen. Ich möchte daher gleichsam

nur als einen Beitrag zur Diskussion dieses Themas hier einige Bemerkungen anschließen, die mir geeignet scheinen, das Verhältnis von Marx und Kant in bezug auf die praktische Philosophie prinzipiell vom Standpunkt des Marxismus zu charakterisieren. Ich verfolge dabei zugleich den Zweck, die Ansicht des Verfassers in seiner wohlwollenden Besprechung meiner Arbeiten in jenem Punkte zu berichtigen, der den wirklichen Differenzpunkt unserer Auffassungen ausmacht: nämlich, daß auch mein Standpunkt zu demselben Resultat führe wie der Cohens und der Neukritizisten, welche die Ethik als Grundlage des Sozialismus erklären. In dieser Hinsicht wird das Folgende eine vielleicht nicht überflüssige Ergänzung der vorhergehenden Abhandlung sein.

Wenn Vorländer und die Neukritizisten von der Notwendigkeit einer *Ergänzung* des Marxismus durch die praktische Philosophie Kants und von der grundlegenden Bedeutung der Kantischen Ethik für die *Begründung* des modernen Sozialismus sprechen, so ist dies ein Punkt, dem der Marxismus sich notwendig entgegensetzen muß. Und es ist kein Widerspruch, wie Vorländer mir S. 257 vorwirft, wenn ich gerade als Anhänger sowohl der theoretischen wie der praktischen Philosophie Kants mich weigere, den Sozialismus an die Ethik Kants anzuknüpfen und wenn ich insofern den Marxismus von der neukantischen Bewegung abgerückt habe. Der Sozialismus im Sinne des Marxismus ist eine geschichtlich-soziale Bewegung und als solche eine Erscheinung der Natur, natürlich nicht der physischen, sondern der sozialen. Das will aber sagen, daß er als Naturerscheinung eben auch nicht anders betrachtet werden darf wie jede andere Naturerscheinung, also als bloße Tatsache, nicht als Wert. Selbstverständlich schließt dies nicht aus, daß der Sozialismus ein Wert ist und auch als Entwicklungsprodukt der Zukunft sein muß. Dies hervorzuheben und zu untersuchen gehört aber auf ein ganz anderes Blatt. Der Marxismus will ja soziale Wissenschaft sein. Es ist ja gerade sein Charakteristikum, daß er den Sozialismus nur als ein aus den geschicht-

lichen Bedingungen Erwachsendes und Hervorgetriebenes verstehen will. Er hat es also nur mit kausaler Begründung der Tatsächlichkeit dieser geschichtlichen Bewegung zu tun, und jede ethische Begründung bedeutet eine Durchbrechung seiner wissenschaftlichen Methode und eine unkritische Vermengung gerade der von Kant so scharf gesonderten Standpunkte der theoretischen und praktischen Erfahrung. Für Cohen liegt hierin das „Vorurteil einer naturalistischen Begründung" des Sozialismus. Und es ist geradezu als ein Motto des Neukritizismus für seine Stellungnahme in dieser Frage zu bezeichnen, wenn Cohen sagt: „Der Sozialismus ist im Rechte, sofern er im Idealismus der Ethik begründet ist. Und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet." Nach dem Neukritizismus wird also der Sozialismus siegen, weil er im Recht ist, nach dem Marxismus muß ein neues Recht entstehen, weil der Sozialismus siegt; das heißt, der Entwicklungsprozeß des Sozialismus ist zugleich der Hervorgang neuer Rechtsanschauungen und ethischer Empfindungen in den Gemütern der Menschen. Es ist für den Marxismus selbstverständlich, daß die geschichtliche Bewegung, wie Marx und Engels wiederholt betont haben, nur durch die Menschen selbst bewirkt werden kann, und daß darum ihre ethischen Wertungen nicht nur an dem geschichtlichen Prozeß mitbeteiligt sind, sondern ihn ganz wesentlich erst zustande kommen lassen. Denn nur in den zu bestimmten Massenwillen zusammengeronnenen zahllosen Einzelwertungen von dem, was diese vielen Einzelnen als das Rechte, als das Vernünftige, als das für sie darum zu Erringende ansehen, entfaltet sich ja erst das grandiose Schauspiel der Klassenkämpfe in der marxistischen Geschichtsauffassung. Aber diese ethischen Wertungen kommen in ihr gerade nicht als solche in Betracht, sondern als immanent wirkende Kausalfaktoren. Denn nicht auf die Beurteilung des Geschehens ist hier der Blick eingestellt, sondern auf dessen Erklärung. Trotzdem aber fällt diese ethische Beurteilung nicht aus dem Kausalprozeß heraus, nur daß sie hier in anderer Form erscheinen muß.

Gerade die klassische formale Beschaffenheit, von der Kant unwiderleglich gezeigt hat, daß sie ebenso zur Natur des menschlichen Bewußtseins gehört, sofern es nach seiner Willensseite (praktisch) betrachtet wird, wie die formalen Elemente der theoretischen Erfahrung, sofern es nach seiner Erkenntnisseite betrachtet wird — ich sage, gerade diese formale, in jedem menschlichen Bewußtsein gleichmäßig wirkende ethische Beurteilung ist es, die für die Kausalbetrachtung als durchgängige *Richtungsbestimmtheit* des sozialen Geschehens in Betracht kommt, so daß also der geschichtlichen Kausalität die ethische Wertung *immanent* ist. Dies ist der Punkt, der allerdings noch vielfach auch im Lager der Marxisten übersehen wird. Diese Konstatierung, die nur mit Hilfe der Kantischen Erkenntniskritik möglich war, scheint mir deshalb auch geeignet, die methodische Verwirrung zu verhüten, die meines Erachtens von den Neukritizisten zugelassen wird, wenn sie den marxistischen Sozialismus, eine *Kausal*betrachtung, durchaus durch Ethik ergänzen wollen. Es ist nur so viel richtig, daß die Naturnotwendigkeit des Sozialismus nicht ohne weiteres der in der physischen Natur waltenden gleichzusetzen ist. Was die *soziale* von der übrigen Natur scheidet, ist eben die Sozialbeziehung, das heißt das Aufeinanderbezogensein jedes Bewußtseinsinhalts auf einen fremden, ihm wesensgleichen, weil in formaler Übereinstimmung mit ihm, so daß daraus ein gegenseitiges Verständnis hervorgeht.[2] Diese, die soziale Natur erst konstituierende Sozialform bestimmt nun auch das Charakteristische der sozialen Kausalnotwendigkeit. Für diese müssen nämlich alle formalen Bestimmtheiten des Bewußtseins (die logische, ethische, ästhetische usw.) zugleich notwendige Richtungsbestimmtheiten des nur in diesen Bewußtseinsbeschaffenheiten ablaufenden historischen Ge-

[2] Über die erkenntniskritische Begründung des Sozialbegriffes und über die Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaften vergleiche meine „Kausalität und Teleologie", Kap. XV und XX, Wien 1904.

schehens werden, und stellen daher eine inhaltlich zwar nach Zeit und Umständen verschieden, formal aber immer gleich auf Realisierung des Wahren, Guten, Schönen usw. *gerichtete* Kausalität dar. Die Richtungsbestimmtheiten als solche lassen eine gesonderte Betrachtung zu, sie bilden dann die normativen Disziplinen der Logik, Ethik, Ästhetik usw. Sie ermöglichen uns, zu untersuchen, nach welchen Gesichtspunkten richtig gewertet wird, also eine Rangordnung der Werte aufzustellen, aber auch zu zeigen, wie unter ganz bestimmten historischen Verhältnissen allerorts und jederzeit die Wertung notwendig ausfallen mußte oder wird ausfallen müssen. Auf diese Weise legen diese normativen Disziplinen — und dies ist meines Erachtens die wesentliche Bedeutung der Kantischen Ethik für die marxistische Geschichtsauffassung — uns gleichsam den formalen *Motivationsapparat* der in dem historischen Prozeß wirksamen menschlichen Kausalfaktoren bloß und gestatten so erst in Verbindung mit den übrigen äußeren Faktoren sowohl die kausalgenetische Rekonstruktion der Vergangenheit als auch bis zu einem gewissen Grade die Prognose künftiger Tendenzen. Wenn demnach Cohen einmal sagt, daß die politische Idee des Sozialismus fest in jener Fassung des kategorischen Imperativs begründet liegt, welche in einem jeden die Menschheit zu achten und keinen bloß als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck anzusehen verlangt, so ist dies eine tiefe und wahre Bemerkung, sofern wir den Sozialismus ethisch würdigen wollen. Insoweit aber der Sozialismus als geschichtliche Bewegung aufzufassen ist — und nur dies ist das Problem des Marxismus —, so erscheint uns die im kategorischen Imperativ ausgedrückte soziale Idee nicht mehr als Wertung, sondern als immanent wirkende Kraft, die sich durch die Jahrtausende in den verschiedenen Formen des Klassenkampfes durchzuringen strebt. Wenn der Sozialismus vom Standpunkt der Ethik im kategorischen Imperativ begründet erscheint, so ist er deshalb kausal noch nicht auf Ethik gegründet. Es ist wie eine andere, nur sicherer zu konstatierende prästa-

bilierte Harmonie, welche gerade die kausalgenetische Untersuchung des sozialen Lebens immer deutlicher erkennen läßt, daß der geschichtliche Prozeß kausalnotwendig zu den Zielen führen muß, welche die Ethik als begründet ansieht, weil eben der wichtigste geschichtliche Kausalfaktor der richtungsbestimmte menschliche Wille ist. Es ist daher innerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung des sozialen Geschehens, die der Marxismus anstrebt, gar nicht nötig, die sich vollziehenden Prozesse auch noch ethisch zu begründen, da die ethische Wertung bereits in den dynamischen Kausalfaktoren enthalten ist, so daß alle historischen Prozesse sich nach ihrer evolutiven Seite unbedingt als Ethik en marche, als immanent ethische Entwicklung herausstellen müssen.

Ich verkenne dabei durchaus nicht die eigene in sich geschlossene Bedeutung der Ethik. Im Gegenteil: ich bin der Ansicht, daß das ganze Verständnis des sozialhistorischen Prozesses sich erst durch die richtige Erfassung der ethischen Gesetzlichkeit wirklich vollendet, welche nur im strengsten Anschluß an die Kantsche Lehre möglich ist und hier noch große Schätze zu heben hat. Und ebenso ist für mich gar nicht zweifelhaft, daß, wenn immer sich die Nötigung ergibt, den Sozialismus auch ethisch zu begründen, dies in wirklich genügender Weise nur auf dem Boden der Kantischen Ethik möglich ist. Otto Bauer hat in dieser Hinsicht in seiner Diskussion mit Kautsky, die auch Vorländer behandelt, sehr treffend bemerkt, daß die Erkenntnis von der Notwendigkeit des Sozialismus den einzelnen nicht ebenso notwendig zum Kämpfer für ihn macht, hier müsse noch vielfach die sittliche Billigung dieser Notwendigkeit durch den einzelnen hinzutreten, und dies ist das Werk der ethischen Überzeugung. Aber auch das Umgekehrte darf nicht übersehen werden, was die Neukritizisten meines Erachtens zu wenig beachten. So wenig die kausale Notwendigkeit des Sozialismus schon seine sittliche Billigung bei jedem einzelnen bedeutet, so wenig bewirkt die sittliche Billigung allein seine geschichtliche Notwendigkeit. Erst wenn das Entstehen und Wachsen einer solchen sittlichen Billigung als notwendige soziale Massenerscheinung be-

griffen wird, die zufolge des Gefüges der gesellschaftlichen Kausalfaktoren wieder notwendig zur stärksten Kraft in der Gesellschaft werden muß, erst dann fällt die Ethik mit dem Zug der Entwicklung, das Sollen mit dem Sein zusammen. Was die Ethik verlangt, das hat sie allein zu bestimmen, was von ihr zur sozialen Wirklichkeit gelangt, das kann nur mehr eine kausalgenetische Untersuchung feststellen. Hier scheiden sich die Wege von Ethik und Wissenschaft.

Und dies ist noch ein letzter Punkt, auf den ich hier hinweisen möchte. Die Begründung oder auch nur Ergänzung des Sozialismus durch Ethik muß bereits durch eine streng logische und erkenntnistheoretische Scheidung von Wissenschaft und Ethik als ausgeschlossen erkannt werden, sofern es sich überhaupt um ein widerspruchsloses theoretisches Verständnis der sozialen Vorgänge handelt. Freilich bezeichnen die Neukritizisten das System der ethischen Einsichten auch als Wissenschaft, und Vorländer schließt sich dem an, ja meint sogar, daß es ein Fehler sei, „Namen und Begriff der Wissenschaft einseitig auf die kausale Erklärung einzuschränken" (S. 107). Allein wenn man diesen „Fehler" nicht begeht, so bleibt einem zur begrifflichen Feststellung der Wissenschaft nichts anderes übrig als das Moment der systematischen Verbindung von Einzelerkenntnissen. Da nun die Systematisierung von den verschiedensten Gesichtspunkten erfolgen kann, von kausalen, ethischen, ästhetischen, technisch-praktischen usw., so ist gerade durch dasjenige Merkmal, das allen Systematisierungen zukommt, gar nichts über den logischen Charakter ausgesagt, durch welchen sich diese Systeme untereinander unterscheiden. Mit anderen Worten könnte man die Sache auch so ausdrücken: Gewiß ist jede Wissenschaft eine Systematisierung von Einsichten; ist aber darum schon jedes solche System eine Wissenschaft? In meiner Arbeit über „Kausalität und Teleologie" habe ich mich bemüht, diesem Problem nachzugehen und zu zeigen, daß es eben einen weiteren, laxen Begriff der Wissenschaft gibt, den der bloßen Systematisierung, der erkenntniskritisch nicht weiter verwendbar ist, so daß ein

engerer Begriff aufgesucht werden muß.[3] Als solcher ergibt sich, und zwar gerade in Konsequenz der Kantischen Philosophie, nur die Systematisierung unter dem Gesichtspunkt der Kausalgesetzlichkeit, weil nur sie einen Weltzusammenhang darstellt, der für jedermann einfach da ist, ob er ihn anerkennt oder nicht, während die ethische Gesetzmäßigkeit erst durch die anerkennende Tat jedes einzelnen für ihn zur Existenz kommt. Bei der fundamentalen noologischen Verschiedenheit der kausalen von der wertenden Gesetzmäßigkeit ist es kein Wortstreit, sondern ein Gebot dringender begrifflicher Notwendigkeit, für zwei so verschiedene Dinge nicht denselben Namen der Wissenschaft zu verwenden und damit endlich einmal den Verwirrungen über das eigentliche Wesen und über die Methode der Sozialwissenschaften ein Ziel zu setzen. Man wird dann weniger leicht immer wieder der Neigung nachgeben, den Marxismus, der nichts als Wissenschaft sein will, durch Ethik zu ergänzen, wenn man schon an dem Namen beider Gebiete erkennt, daß man ihn, weil Ethik nicht Wissenschaft im engeren Sinne ist, durch Nichtwissenschaft ergänzen will. Man wird aber auch um so leichter auf diesen Versuch verzichten, hat man erst einmal erkannt, daß das, was die Ethik auf ihrem Felde zu bearbeiten unternimmt, gleichzeitig eine formale Richtungsbestimmtheit der menschlichen Natur ist, die unter den Kausalfaktoren des sozialen Geschehens so wenig fehlen darf wie die Richtungsbestimmtheit der Magnetnadel unter jenen der Physik.[4]

---

[3] A. a. O., Kap. VI. — Vergl. hierzu auch das folgende Kapitel dieses Buches, 1. Abschnitt.

[4] In einer an methodologisch feinen Bemerkungen reichen Abhandlung „Zur Soziologie des Rechtes" im Band XXXIV des Archivs für Sozialwissenschaft meint Hans Kelsen, daß man neben den Wirklichkeitswissenschaften auch Wertwissenschaften (Normwissenschaften) unterscheiden muß, so daß es ein logischer Fehler wäre, Wissenschaft mit Kausalerklärung zu identifizieren. (S. 608.) Allein der Fehler ist nur dann ein logischer, wenn diese Identifizierung dazu führt, nun auch Kausalerklärung mit gesetzmäßiger Betrachtung

Dies sind, wie ich glaube, die wesentlichen, allerdings hier nur skizzierten Momente, die einen Marxisten, der wie ich auch die praktische Philosophie Kants vollauf akzeptiert, ja sogar für den großartigeren und seine ganze Fortwirkung erst noch erzeugenden Teil des kantischen Denkens hält, trotzdem davon abhalten, in der Ethik Kants eine Grundlegung oder auch nur Ergänzung der Marxischen Lehre von der sozialen Gesetzmäßigkeit und Entwicklung zu sehen, wenn man unter dieser eine *kausale* Gesetzmäßigkeit versteht. Denn daß die Kantische Ethik gerade dadurch, daß sie uns den Begriff der ethischen Richtungsbestimmtheit erfassen lehrt, natürlich für die Herausarbeitung und Fortentwicklung des Marxismus von größter, ja unentbehrlicher Bedeutung geworden ist, wurde ja im vorausgehenden genügend erörtert. Vorländer wird gewiß auf diese ihm bekannten Probleme in dem zweiten Teil seiner Arbeit ausführlicher eingehen. Wir sehen diesem Buche, das hoffentlich nicht zu lange auf sich wird warten lassen, mit großem Interesse entgegen. Inzwischen wird das bereits vorliegende die wissenschaftliche Arbeit an dem Thema von Marx und Kant auf das glücklichste anregen.

überhaupt zu identifizieren, also zu übersehen, daß es neben der kausalen auch eine normative *Gesetzmäßigkeit* gibt. Macht man aber von vornherein diesen Unterschied, wie wir es tun, dann bezeichnet der Ausdruck Wissenschaft in alleiniger Anwendung auf Kausalerklärung gerade eine konstante Mahnung zur Abhebung ihres Inhaltes von jeder Normerkenntnis. Meint man aber, daß es doch auch eine Wissenschaft des Normgemäßen gäbe, zum Beispiel der Rechtslehre im Sinne Kelsens, dann wäre noch zu untersuchen, inwiefern dieselbe, da sie doch nicht mehr *selbst normativ* ist, wie die Ethik oder Ästhetik, sondern *bloß das Sein der Normen* betrachtet, nicht eher dem Charakter einer formalen Wissenschaft entspräche, wie die Mathematik, nicht aber einer höchst problematischen Wert„wissenschaft".

VII.

Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaft.[1]

Rudolf Stammlers Buch „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung", das 1896 in erster und 1906 in zweiter, etwas veränderter Auflage erschien, muß trotz des falschen Weges, den es der Sozialwissenschaft weisen will, als ein epochemachendes Werk bezeichnet werden. Denn es hat das große geistesgeschichtliche Verdienst, zum ersten Male mit allem Nachdruck eines umfassenden Versuchs in die wissenschaftliche Arbeit ein Problem eingeführt zu haben, das ihr bis dahin in solcher Klarheit und Bedeutung noch gar nicht zum Bewußtsein

[1] Dieses und das folgende Kapitel gehen im wesentlichen auf zwei Vorträge zurück, die bald nach dem Erscheinen der ersten Auflage des Stammlerschen Buches gehalten wurden. Sie blieben zunächst unveröffentlicht, nicht nur wegen ihres Umfanges, sondern auch, weil sie noch eine ungenügende Analyse des Sozialbegriffes enthielten und die Idee der erkenntniskritischen Begründung des sozialen Lebens erst während der Arbeit an meiner „Kausalität und Teleologie" deutlicher entwickelt wurde. Wenn daher auch manches, was in diesen beiden Kapiteln ausgeführt wird, inzwischen schon von anderer Seite vorgebracht wurde (besonders in Max Webers Besprechung „R. Stammlers Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung'", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 24. Band, und in Othmar Spanns sehr interessantem Buche „Wirtschaft und Gesellschaft", Dresden 1907, S. 142 ff.), so nimmt dies hoffentlich den folgenden, vor diesen Arbeiten bereits systematisch vorliegenden Ausführungen nichts an ihrem Werte. Überdies hat Stammler in einer von aller bisherigen Kritik merkwürdig unberührten Weise seine Ansichten unverändert wiederholt sowohl in der 1910 erschienenen dritten Auflage des Handwörterbuches der Staatswissenschaften, Artikel Materialistische Geschichtsauffassung, als insbesondere in seiner 1911 erschienenen „Theorie der Rechtswissenschaft", in der sich allerdings nur eine Korrektur findet, die aber nicht zu seinen Gunsten spricht und von der noch die Rede sein wird.

gekommen war: daß nämlich die Sozialwissenschaft ihr besonderes erkenntniskritisches Problem habe und daß nicht nur der Naturbegriff, sondern auch der Sozialbegriff vor aller bloß methodologischen Bearbeitung eine erkenntniskritische Grundlegung erfordere, die erst eine sichere Entscheidung über die Methode der Sozialwissenschaft ermöglicht. Die Fragen dieses Buches nach der Art der Gesetzmäßigkeit in der Sozialwissenschaft und vor allem nach dem sicheren Merkmal, durch welches sich erst eine soziale Erfahrung von der bloß naturalen in jener Sonderstellung abhebe, die wir eben als gesellschaftliches Dasein bezeichnen, haben tatsächlich zuerst den dogmatischen Schlummer durchbrochen, in welchem die Sozialwissenschaften dahinlebten. Darum ist denn auch eine mächtige Bewegung von diesem Buche ausgegangen, zumal durch sie mitten in die akademische Diskussion hineingetragen wurde, was bis zum ersten Erscheinen des Stammlerschen Werkes von der zünftigen Wissenschaft zumeist noch vornehm ignoriert wurde: die materialistische Geschichtsauffassung von Marx und Engels und damit das Problem des Sozialismus selbst.

Aber auch für den Marxismus war und ist dieses Werk von immer noch fortwirkender Bedeutung, nicht nur deshalb, weil es den wissenschaftlichen Wert der Marxschen Geschichtsauffassung zum ersten Male in einer wirklich ernsten und nach Verständnis strebenden Untersuchung rückhaltlos anerkannte, wie sehr es auch sie verbessern zu müssen glaubte, sondern vor allem wegen seiner prinzipiellen Auseinandersetzung mit den erkenntniskritischen Voraussetzungen des Marxismus. Hier wurde demselben energisch der Prozeß gemacht und ihm Unklarheit, Unausgedachtheit und Widersinnigkeit seiner Grundbegriffe entgegengehalten. Als Quelle alles dieses Übels aber wurde der Fehler aufgedeckt, den der Marxismus damit begangen habe, die Kausalerklärung zum Prinzip seiner Erforschung der sozialen Gesetzmäßigkeit genommen zu haben. Eine Sozialwissenschaft mit kausaler Gesetzmäßigkeit sei aber undenkbar, weil sich der Begriff des Sozialen gar nicht vom Standpunkt der kausalen Betrachtung er-

gebe, sondern einzig und allein aus dem Gesichtspunkt der Zweckbetrachtung. Darum ist Stammlers Buch eine Kriegserklärung gegen jede kausale Sozialwissenschaft überhaupt und daher erst recht gegen den Marxismus, dessen wissenschaftlicher Stolz es ja ist, das soziale Leben um einen Grad weiter der Kausalforschung erschlossen zu haben, als dies vorher möglich war.

Eine kritische Besprechung dieses Angriffs Stammlers auf die erkenntniskritischen Grundlagen des Marxismus wird daher auch heute nicht überflüssig sein, zumal man nicht sagen kann, daß die Klarheit in diesen Dingen bereits sehr verbreitet ist. Kommt noch dazu, daß die Stammlerschen Darlegungen auch innerhalb des Marxismus manchen Anklang gefunden haben, indem der Revisionismus ein gut Stück seiner philosophischen Rechtfertigung aus diesem Werke bezog, so wird eine Prüfung der Stammlerschen Gedankengänge nur dazu beitragen, uns selbst zur größeren Klarheit über unseren eigenen Standpunkt zu bringen. Eben weil Stammlers Lehre aus einer geschlossenen und emsig durchgearbeiteten Anschauung hervorgeht, die ihre Gegensätzlichkeit als teleologische Auffassung gerade an der kausalen des Marxismus scharf zum Ausdruck bringen will, muß die Bemühung, ihr kritisch zu folgen, hier bessere Aussichten auf ein lohnendes Resultat eröffnen als bei einer nur Einzelheiten aufgreifenden und auch nur auf einzelnes abzielenden Kritik.

Wir haben es jedoch im folgenden nicht mit dem ganzen Inhalt des Stammlerschen Werkes zu tun, sondern nur mit dem, was zur erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft gehört, also mit Stammlers kritischer Darlegung des Begriffs des Sozialen, der sozialen Gesetzmäßigkeit und demgemäß der Sozialwissenschaft. In diesen Begriffen vollzieht sich ja die von Stammler für notwendig angesehene Abscheidung der Sozialwissenschaft von der kausalen Naturwissenschaft und deren Fundierung auf teleologischer Grundlage. Und wir werden mit der kritischen Erörterung dieser Begriffe so viel zu tun haben, daß wir die Stammlersche Kritik der materialisti-

schen Geschichtsauffassung, obgleich sie im engsten Zusammenhang mit unserem Thema steht, doch ausscheiden müssen, um nicht die Übersicht über die zu besprechenden Grundbegriffe zu verlieren. Desto leichter wird sich dann die Würdigung der Stammlerschen Kritik an der materialistischen Geschichtsauffassung in einem selbständigen Kapitel durchführen lassen.

1. Der Begriff der Wissenschaft.

Die kritische Frage Stammlers, die zugleich die kritische Frage der Sozialwissenschaft ist, lautet: „Welches ist das feste Merkmal, durch das der Begriff des sozialen Lebens der Menschen *als eigener Gegenstand* wissenschaftlicher Betrachtung konstituiert wird?" Oder anders gewendet: Wodurch wird das Zusammenleben der Menschen über ihr bloßes Beisammensein in Raum und Zeit hinaus zu einem eigenartigen Objekt wissenschaftlicher Untersuchung, zur Gesellschaft? Die Frage geht wohlverstanden nicht auf die Entstehung der Gesellschaft, sondern auf die *Denkmöglichkeit* ihres Begriffs: was ist das begriffliche Denkmittel, durch welches sich uns der Begriff des Sozialen neben den der Natur stellt? „Dieses Moment," lautet bekanntlich die berühmte Antwort Stammlers, „ist die von Menschen herrührende Regelung ihres Verhaltens und Miteinanderlebens. Die *äußere Regelung* des menschlichen Verhaltens gegeneinander ermöglicht erst den Begriff eines sozialen Lebens als eines besonderen Objektes. Sie ist *das letzte Moment*, auf das formal alle *soziale* Betrachtung in ihrer Eigenart zurückzugehen hat."[2] Zum Begriff des sozialen Lebens gehört „weiter nichts" als diese äußere Regelung. Denn erst durch sie, aber auch nur durch sie, werden die Einzelindividuen in eine Einheit verbunden, „weil dadurch bestimmte Gründe für den einzelnen eingeführt werden, die für ihn, als gänzlich isolierter Mensch gedacht, so nicht bestehen könnten" (S. 85).

[2] Wirtschaft und Recht, 2. Auflage, S. 83.

Eine äußere Regelung aber heißt sie, weil sie zu verstehen ist als eine Regel, „welche sich von der Triebfeder des einzelnen, sie zu befolgen, ihrem Sinne nach ganz unabhängig stellt" (S. 99). Das heißt, soziales Leben erscheint als geregeltes Leben ohne Rücksicht darauf, welche Motive den einzelnen bestimmen, sich der Regelung zu unterwerfen, im Gegensatz etwa zu einer sittlichen Regelung, bei welcher jeder ihr nur insofern unterworfen ist, als er das Gebot der sittlichen Regelung zugleich auch aus innerer, moralischer Gesinnung ausführt.

Auf diese Weise ist nunmehr die Eigenart des Grundbegriffs einer Sozialwissenschaft erkannt: das soziale Leben, die Gesellschaft ist menschlich geregeltes Dasein und tritt als solches fortab in scharfe logische Sonderung zum bloßen Naturdasein. Daraus ergibt sich auch sofort der logische Charakter der Sozialwissenschaft in strenger Unterschiedenheit von jenem der Naturwissenschaft. Denn wenn das soziale Leben nur als äußerlich geregeltes Leben definiert werden kann, dann ist auch seine Gesetzmäßigkeit nicht die des Naturgeschehens, sondern jene der menschlichen Regelung. Alle Regelung aber verfolgt Zwecke, will, daß der als Regel normierte Zweck erreicht werden soll. So kann es also entweder überhaupt keine Wissenschaft vom sozialen Leben in besonderer Eigenart neben der Naturwissenschaft geben, oder sie muß eine Zweckwissenschaft sein; das heißt ihre Gesetzmäßigkeit ist nicht kausal, sondern teleologisch, sie fragt nicht nach wirkenden Ursachen, sondern nach zu bewirkenden Zwecken, und die Notwendigkeit des sozialen Lebens ist daher auch nicht die, welche kausal eintreten muß, sondern welche objektiv richtig (berechtigterweise) eintreten soll.

Schon hier drängt sich uns ein großes Bedenken auf, welches uns hindert, dieser Argumentierung Stammlers willig weiter zu folgen. Allzu selbstverständlich tritt nämlich hier die Zweckwissenschaft ganz unvermittelt neben die Naturwissenschaft als eine nur andere Art der Wissenschaft selbst. Schwindet diese Selbstverständlichkeit, so ergibt sich sofort eine Prinzipalfrage, die Stammler gar nicht stellt, die aber nicht unerörtert blei-

ben kann, weil sie nicht nur über den Anspruch der Stammlerschen Lehre entscheidet, eine erkenntniskritische Grundlegung der Sozialwissenschaft zu sein, sondern die auch, wie sich zeigen wird, die Begriffsbestimmung des Sozialen determiniert. Ich meine die Frage, ob Stammler bei seiner Arbeit überhaupt von einem zureichend kritischen Begriff der Wissenschaft ausgegangen sei oder ob er diesen Begriff nicht in kritischer Lässigkeit so weit gefaßt hat, daß dabei jede logische Prägnanz dieses Begriffs verloren gehen muß.

In der Tat scheint mir wesentlich die laxe Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft ein Hauptgrund dafür zu sein, daß Stammler sein Requisit der „äußeren Regelung" als ein letztes kritisches Element des Sozialbegriffs hat ansehen können. Es wiederholt sich hier das tragikomische Geschick der Philosophie, wonach nicht der geringste Teil ihrer gewaltigen Geistesarbeit und ungelösten Probleme durch einen Wortstreit äquivoker Begriffe verursacht wird oder in einen solchen auszulaufen pflegt. Auch die Stammlersche Untersuchung sieht ihr Resultat bedroht durch die Zweideutigkeit ihres Begriffs von Wissenschaft.

Unter Wissenschaft versteht Stammler nämlich nichts weiter als bloße Systematisierung von Einsichten unter dem Gesichtspunkt irgend einer Gesetzmäßigkeit. Wissenschaft ist „die Einreihung von mannigfaltigem Stoff in eine einheitliche Auffassung nach gleichmäßiger Methode" (2. Auflage, S. 11). Sie ist also im Grunde nichts weiter als einheitliche Ausgestaltung des Erfahrungsinhaltes in einem Bewußtsein (S. 107, 626).[3] Von da aus ist es dann freilich selbstverständlich, daß es so viele Arten von Wissenschaft geben kann, als es Arten einheitlicher Formungen des Bewußtseinsinhaltes gibt. Insbesondere ist es jetzt ohne weiteres verständlich, daß sich für Stammler das System der Kausalbeziehungen völlig gleichartig neben jenes der Zweckbeziehungen stellt und daß die beiden

[3] Derselbe weite Begriff findet sich auch noch in der „Theorie der Rechtswissenschaft", S. 34 und 58 bis 59.

Systematisierungen des Seins und des Sollens nicht mehr als zwei ganz wesensverschiedene Gebiete auseinanderfallen, sondern vielmehr als bloße Arten einer Wesensgleichheit, einer freilich ganz allgemeinen „Wissenschaft", nebeneinander treten. Auf diese Weise mußte Stammler notwendig dazu kommen, gerade den logischen Unterschied dieser beiden Systematisierungen zu verkennen, um derentwillen die erstere als *theoretische* von der letzteren als *praktische* geschieden wird. Die theoretische Betrachtung geht stets auf Erfassung des Seins und Geschehens: dieses will sie erkennen, das heißt es in begrifflichen Urteilen in den Inhalt des Bewußtseins widerspruchslos einfügen. Und selbst wo sie es mit Willensvorgängen zu tun hat, interessiert sie nicht die Zweckbewußtheit derselben, sondern strebt sie umgekehrt danach, die Zwecksetzung selbst als ein notwendiges Moment im Zusammenhang des Kausalgeschehens zu begreifen. Die praktische Betrachtung dagegen hat es nicht mit dem Sein und Geschehen, sondern mit dem Wollen zu tun. Sie geht nicht darauf aus, in begrifflichen Urteilen von dem Sein und Werden der Dinge bloß etwas zu erfahren, sondern vielmehr dieses Sein und Werden zu gestalten. An die Stelle der theoretischen Urteile setzt sie praktische Beurteilungen. Während die theoretische Auffassung *Wissen* schafft, wirkt sie *Überzeugung*, während die erstere das Verstehen fördert, bildet sie das Wollen, während jene *beschreibt* und *erklärt*, geht diese darauf aus, zu *richten*. Und jede in ihrer Art führt den Geist in ihre besondere Gesetzmäßigkeit ein, die erstere in die der kausalen Notwendigkeit, die letztere in die der objektiv richtigen Beurteilung. Und natürlich kann man diese zwei so verschiedenen Systeme, bloß weil sie beide Systeme sind, mit demselben Namen „Wissenschaft" bezeichnen. Aber auch nur so konnte Stammler dazu gelangen, einen *praktischen* Begriff, wie es unbestreitbar seine „äußere Regelung" ist, zur Grundlage eines *theoretischen* Systems, der Sozial*wissenschaft*, zu machen. Da ihm dies naturgemäß gar nicht als Widerspruch erscheinen konnte — denn seine „Sozial-

wissenschaft" ist ja nichts anderes als eine praktische Disziplin, eine Art Gesellschaftsethik —, so war für ihn auch kein Motiv mehr vorhanden, über seinen praktischen Grundbegriff der äußeren Regelung noch hinaus zu fragen, ob sich an demselben nicht auch noch eine theoretische Analyse durchführen ließe, so daß er also zwar vom praktischen, nicht aber auch vom theoretischen Standpunkt aus ein Letztes wäre. Aber freilich, gerade dieser Unterschied der Standpunkte, auf den doch schließlich, wie man meinen sollte, bei einer erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft alles ankommt, muß bei dem Stammlerschen Begriff der Wissenschaft völlig aus dem Gesichtsfeld entschwinden.

Nun überrascht auch die jedes theoretische Interesse verblüffende Frage Stammlers nicht länger, was für eine besondere Art von Wissenschaft die Sozialwissenschaft ausmache, während es sonst doch für selbstverständlich gilt, daß es vom Standpunkt des theoretischen Interesses nur eine Art von Wissenschaft geben kann. Überraschend ist bloß, warum Stammler seinen weiten Begriff der Wissenschaft durchaus beibehalten will, selbst wenn er dadurch genötigt wird, mit ihm Systematisierungen zu bezeichnen, die sogar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Benennung als Wissenschaft widerstreben. Die Folge ist denn auch, daß Stammler sich in der zweiten Auflage seines Werkes veranlaßt sieht, in dem hier neu eingefügten § 21 eine neue Bezeichnung für jene andere Art der Wissenschaft zu gebrauchen, welche er einführt und welche nach seiner Auffassung die allein mögliche Form der Sozialwissenschaft sein soll. Er nennt sie Zweckwissenschaft im Gegensatz zur Naturwissenschaft.[4] Damit ist aber endlich nur klar zum Ausdruck gebracht, daß das, was Stammler Sozialwissenschaft nennt, überhaupt etwas ganz anderes ist, als was man sonst unter Sozialwissenschaft zu erwerben sucht. Und es ist bedauerlich, daß dieses so viel Klarheit verbreitende Wort erst in der zweiten Auflage auftritt und

[4] Im selben Sinne „Theorie der Rechtswissenschaft", S. 57 ff.

auch hier nur mehr en passant. Denn sobald man weiß, daß die von Stammler so sehr betonte Eigenart der Sozialwissenschaft Zweckwissenschaft, das heißt praktische Erwägung ist, so wird man zwar noch immer seinen gedankenvollen Darlegungen mit reichem Gewinn folgen, ohne aber nunmehr sich für die ganz andere Frage nach dem Problem der theoretischen Erfassung des sozialen Lebens durch seine Konsequenzen weiter beirrt zu finden.

Stammler hat übrigens die Unsicherheit der Basis seiner Darlegungen, die eine Folge dieses laxen Begriffs der Wissenschaft ist, selbst gefühlt. Er hat daher in dem neu eingefügten § 21 dagegen polemisiert, daß man behaupte, es gebe nur eine einzige Art von Wissenschaft, nämlich die auf die Beobachtung der Naturvorgänge gerichtete Art. Es sei, meint er, eine sachlich unbegründete Einengung des Begriffs von Wissenschaft, ihn mit Naturwissenschaft zu identifizieren. Denn da man die Naturvorgänge auch unwissenschaftlich beobachten könne, so sei es klar, daß das Kriterium des Begriffs Wissenschaft nur in der formalen Art und Weise der Beobachtung liege: und das sei eben die unbedingt einheitliche Auffassung irgendwelchen Erfahrungsstoffs (S. 109).

Allein in dieser Entgegnung haben wir nur ein Beispiel jener eigenartigen Argumentierung Stammlers vor uns, die, wie wir noch sehen werden, auch bei anderen Grundbegriffen Stammlers eine Fehlerquelle dadurch einfließen läßt, daß sie überall zur Begriffsbestimmung ein Merkmal verwendet, welches den zu bestimmenden Begriff in einen allgemeineren Zusammenhang bringt, statt ein solches Merkmal aufzusuchen, das ihn eindeutig bestimmt. So werden wir bald sehen, daß er im Grunde das Soziale als das Praktische definiert, obgleich es doch auch noch etwas anderes als bloß praktisch ist. Ebenso ist auch alle Wissenschaft einheitliche Auffassung; aber sie ist doch noch etwas mehr als bloß dies. Sonst müßte jedes Kochbuch, das seinen Gegenstand gewiß unbedingt einheitlich mit Bezug auf den obersten Gesichtspunkt der richtigen Herstellung schmackhafter und gesunder Nahrung

auffaßt, eine ebenso wissenschaftliche Arbeit sein wie die Optik von Helmholtz. Bestimmt man die Wissenschaft bloß als einheitliche Auffassung, so ist dies eine Determination, die gerade über das Wesen der verschiedenen in ihr enthaltenen Systematisierungen, ich meine über deren logische Verschiedenheit und über die hiermit vielleicht bedingten Unterschiede im Erkenntniswerte, gar nichts aussagt. Sie ist eine Begriffsbestimmung, die uns zum Beispiel über das Wesen der Naturwissenschaft noch völlig in Unkenntnis läßt und schon beim nächsten Schritt zu einer anderen Systematisierung auf den Unterschied von Natur- und Zweckwissenschaft führt, das heißt in zwei so verschiedene Welten, in zwei so auseinanderstrebende Auffassungen, daß die Festhaltung beider unter einem gleichen Namen, unter dem gemeinsamen Begriff von Wissenschaft, geradezu unverständlich wird. Jedenfalls übersteigt der Schaden und die Verwirrung, welche eine solche Äquivokation anzurichten geeignet ist, ja unvermeidlich bewirken muß, den geringen Nutzen der auch anders festzuhaltenden Einsicht, daß beide Systematisierungen einheitliche Auffassungen desselben Erfahrungsstoffes sind.[5]

Im Grunde ist es eigentlich etwas ganz Spezielles, was Stammler zu dieser Ablehnung einer Gleichsetzung von Naturwissenschaft oder, besser gesagt, theoretischer Auffassung mit dem Begriff der Wissenschaft veranlaßt. Mit der Bekämpfung der Identifizierung von Naturbetrachtung und Wissenschaft will nämlich Stammler eigentlich nur die Gleichsetzung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit abwehren, um Raum zu schaffen für seine praktische Gesetzmäßigkeit. Weil er aber selbst schon vorher Gesetzmäßigkeit mit Wissenschaft identifiziert hat, so kann seine ganze Bemühung zuletzt nur die Verwirrung steigern.

Gewiß macht es ein großes Verdienst der Stammlerschen Arbeit aus, daß sie mit so großer Energie gegen die

[5] Vergl. hierzu Max Adler, Kausalität und Teleologie, 6. Kapitel, „Vom logischen Begriff der Wissenschaft" in „Marx-Studien", 1. Band, S. 244 ff., Einzelausgabe, S. 52 ff.

dem Zeitalter des Naturalismus so eingewurzelte Unart zu Felde zieht, Gesetzmäßigkeit und Kausalität zu verwechseln. Hier war es am Platze, mit allem Nachdruck klarzustellen, daß Kausalität nur eine Art der Gesetzmäßigkeit sei, weil Gesetzmäßigkeit nichts anderes ist als einheitliche Auffassung überhaupt. Daraus braucht ja aber noch nicht zu folgen, daß man Gesetzmäßigkeit = einheitliche Auffassung nun auch = Wissenschaft setzen und dann freilich zum Schlusse kommen mußte, es gebe logisch verschiedene Arten der Wissenschaft. Der Fehler des Naturalismus wurde so nach der anderen Seite hin wiederholt. Hatte der Naturalismus eine besondere Gesetzmäßigkeit, die Kausalität, mit Gesetzmäßigkeit überhaupt identifiziert, so wird hier die einheitliche Auffassungsweise überhaupt mit einer besonderen Art derselben, der theoretischen, als Wissenschaft gleichgesetzt. Der Zweck, den Stammler hierbei verfolgte und der sicher anzuerkennen ist, nämlich vor einer Überschreitung der Grenzen der Naturwissenschaft zu bewahren, war auch auf einem weniger begriffsverwirrenden Wege zu erreichen. Dazu hätte schon die einfache Auseinandersetzung genügt, daß es neben der Naturwissenschaft, die auf der Gesetzmäßigkeit der Kausalität beruht, noch andere Auffassungen derselben Gegenstände gäbe, die ihr Objekt ausmachen, weil sich diese auch noch unter anderen Gesetzmäßigkeiten erfassen lassen. Aber andererseits wäre hierdurch die Versuchung erspart geblieben, den Namen der Wissenschaft auf einen ganz heterogenen Begriff — einen praktischen — zu verwenden und wäre so die seltsame Ansicht verhütet worden, daß das soziale Leben, weil es auch praktisch beobachtet werden kann, nicht ebenso naturwissenschaftlich in seiner Eigenart erforscht werden müsse. Denn dann wäre die Stelle der jetzt irrtümlich mit einer praktischen Disziplin besetzten Sozialwissenschaft unbesetzt geblieben und deutlich als Lücke sichtbar geworden.

So ist Stammler im Grunde das Opfer einer überwältigenden Einsicht geworden, nämlich der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer Wiederbelebung der prakti-

schen Auffassung neben der bloß theoretischen. Für die Vernachlässigung, welche diese praktische Auffassung durch den Naturalismus des neunzehnten Jahrhunderts erfahren hat, scheint sie nun gleichsam Rache zu nehmen, indem sie bei Stammler ganz und gar an die Stelle der theoretischen zu treten verlangt, mit dem Anspruch, allein eine Sozialwissenschaft begründen zu können, die diesen Namen wahrhaft verdient. Wirklich ist es auch nur die Tatsache, daß das soziale Leben außer seinem *Naturdasein* auch noch als *ein zu bewirkendes* betrachtet werden kann, womit doch nur gesagt ist, daß es nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch ist, die bei Stammler Ausgangs- und Zielpunkt zugleich für seine kritische Grundlegung der Sozialwissenschaft wird. Aus diesem Nebeneinander des Theoretischen und Praktischen wird aber bei Stammler durch eine gleich zu besprechende logische Verkennung eine ausschließliche Geltung des Praktischen an Stelle des Theoretischen. Unter solchen Umständen ist daher für die Erkenntniskritik der Sozialtheorie auch gar nichts gewonnen, wenn man selbst auf den Stammlerschen Sprachgebrauch seines Begriffs von Wissenschaft eingeht. Soll man die praktische Disziplin, die Stammler meint, durchaus Sozialwissenschaft nennen, so ist damit noch gar nichts für die eigentlich erkenntnistheoretische Frage gewonnen, ob das Soziale in seiner Eigenart als Naturbegriff aufgefaßt und in diesem Sinne eine Wissenschaft von ihm möglich sein kann. Nur die wissenschaftliche Terminologie wäre um einen vieldeutigen und deshalb sehr wenig brauchbaren Begriff einer Sozialwissenschaft, die keine theoretische Einsicht ist, also um eine Fehlerquelle reicher.

2. Theoretische und praktische Auffassung.

Der unzureichende Begriff der Wissenschaft bei Stammler hat nun auch gleich eine die ganze Sozialkritik dieses Denkers verhängnisvoll beschränkende Konsequenz. Indem er die Aufstellung einer *praktischen* Sozialwissenschaft ermöglicht und mit ihr eine zweifellos eigen-

artige Erwägung des sozialen Lebens gegenüber der naturalen Betrachtung desselben aufstellt, hält sie durch den Schein, ihr Problem gelöst zu haben, direkt davon ab, es überhaupt erst aufzurollen. So gelangt Stammler gar nicht dazu, die eigentliche Frage der Erkenntniskritik gegenüber der sozialen Erfahrung zu stellen, ob der Begriff des Sozialen nicht *schon innerhalb des Naturdaseins* besondere Erkenntnisbedingungen hat, durch welche sich ein Teil des ganzen Komplexes von Naturvorgängen als sozial von einem anderen Teile abhebt, dem dieses Merkmal fehlt. Er nimmt von vornherein an, daß die soziale Erfahrung ihrer Denkmöglichkeit nach, also auch ihren Erkenntnisbedingungen nach, aus dem bloßen Naturdasein herausfällt, der bloßen Naturerfahrung als eine eigene Erfahrung gegenübertrete, so daß Sozialwissenschaft auch eine eigene Art von Wissenschaft gegenüber der Naturwissenschaft sein muß. Aber die wirklich grundlegende Frage bleibt ungestellt: ob sich nicht schon innerhalb der bloßen Naturerfahrung ein Teil des *kausal* verlaufenden Seins und Geschehens in einer *besonderen Erkenntnisweise* von dem übrigen Naturdasein abgrenzt, so daß also dieser Teil der Kausalvorgänge, den wir als soziale Erfahrung bezeichnen, nur eine zwar an spezielle Erkenntnisbedingungen geknüpfte, aber gleichwohl durchaus im Bereich der *Naturerkenntnis* verbleibende, somit theoretische Erfahrung darstellt.

Stammlers Grundlegung gräbt also nicht tief genug, sie bleibt bei der Unterscheidung des Naturalen und und Praktischen stehen und nimmt diesen Unterschied ohne weiteres für den von Natur- und Sozialerfahrung. Es ist aber klar, daß Stammler nicht eher behaupten durfte, daß nur vom Gesichtspunkt der äußeren Regelung, das ist der praktischen Erfahrung, sich der Begriff des sozialen Lebens und damit die Sozialwissenschaft darlegen lasse, ehe er nicht den Nachweis erbrachte, daß die Absonderung des Sozialbegriffs vom Naturbegriff auf naturalem Boden überhaupt unmöglich sei. Ein solcher Nachweis tritt jedoch im Stammlerschen Gedankengang

nicht einmal als Problem auf; vielmehr gilt dies als eine ausgemachte Tatsache.

Die große petitio principii Stammlers tritt ganz unverhüllt gleich am Beginn seines Werkes auf, wo er (S. 7 bis 8) in einer erst in der zweiten Auflage eingeschobenen Erörterung sagt: „Das Gegenstück zur Natur als dem Inbegriff der in Raum und Zeit uns gegebenen Erscheinungen bildet nicht der Begriff des Rechtes, sondern das soziale Leben der Menschen." Das wird wie etwas ganz Selbstverständliches hingestellt, ist aber nichts weniger als das, sondern im Gegenteil sogar falsch. Das soziale Leben ist doch auch ein Stück in Raum und Zeit sich abspielendes Sein und Geschehen, wie Stammler ja selbst nicht bestreitet. Es wird als Komplex sozialer Vorgänge zunächst überhaupt nicht in einem Gegensatz zur Natur empfunden, sobald es sich in der Massenhaftigkeit seiner Erscheinungen dem Blicke aufdrängt; höchstens, daß es durch die größere Kompliziertheit seiner Kausalfaktoren von vornherein einer exakten Behandlung sich zu entziehen scheint. Es mag ja vielleicht sein, daß sich die Subsumierung des Sozialen unter den Naturbegriff wirklich nicht durchführen ließe; aber von vornherein besteht jene Gegensätzlichkeit nicht, von der Stammler ausgeht, weil er sich das Soziale sofort nur praktisch, also als einen Komplex von Zwecken denkt, der nun freilich mit der Natur auseinanderfällt. Es ist also immer wieder eine einseitige Voraussetzung, die alle Definitionen, alle Beweisführungen, alle Ausgangspunkte Stammlers so beeinflußt, daß er immer schon das als feststehend annimmt, was er erst beweisen soll. Er hätte erst zu beweisen, daß sich soziales Leben in seiner Eigenart als Naturdasein gar nicht bestimmen ließe, bevor er sagen durfte, daß es das Gegenstück zur Natur sei. Das wirkliche Gegenstück zur Natur, zum bloßen Sein und Geschehen, ist das Wollen, also das Praktische. Nur als Praktisches ist daher das soziale Leben Gegenstück zur Natur, als solches ist es aber nicht Gegenstand der Wissenschaft. Oder — da Stammler ja Kausalwissenschaft und Zweckwissenschaft unterscheidet — müssen wir, um uns ganz mit ihm zu verständigen, sagen:

Weil Stammler bewiesen hat, daß es vom sozialen Leben als praktischen nur eine Zweckwissenschaft geben kann, so ist damit noch lange nicht bewiesen, ja überhaupt noch gar nichts darüber ausgesagt, daß es von ihm nicht auch eine Naturwissenschaft geben kann — und zwar wohlgemerkt, von der sozialen Erfahrung in ihrer Eigenart —, sobald man nur erst den Begriff des Sozialen auch innerhalb des Naturdaseins zu bestimmen sucht.

Es ist daher auch unrichtig, wenn Stammler seine petitio principii an einer anderen Stelle so rechtfertigt: „Die Wissenschaft vom sozialen Leben will von einer bloßen Erkenntnis der äußeren Natur verschieden sein." (S. 14.) Ein solcher Wille ist reine Willkür; es ist ganz willkürlich, mit einem Gegensatz des sozialen Lebens zur äußeren Natur zu beginnen. Zwar ist gewiß das soziale Leben „ein sicher empfundenes eigenes Objekt für menschliche Einsicht", aber als solches für jede Betrachtung, die theoretisch sein will, zunächst und solange es irgend angeht, Naturcharakter. Es gilt also zuerst soziales Leben in seiner Eigenart als Objekt der Naturwissenschaft zu bestimmen. Die kritische Frage der Sozialwissenschaft hat daher zwar, ganz wie Stammler es will, zu untersuchen, „durch welche begrifflichen Elemente die Möglichkeit einer sozialwissenschaftlichen Erkenntnis geliefert wird", aber nicht, was eben das Willkürliche, logisch Sprunghafte ist, gegenüber der bloßen Naturbetrachtung, sondern was innerhalb dieser von der bloßen Natur eine soziale abtrennt.

Allein diese Frage wird bei Stammler gar nicht gestellt. Hingerissen von dem gewaltigen praktischen Interesse, das die ganze Seele dieses Denkers mit dem Feuer eines großen Ideals erfaßt, gerät er auf einen logischen Abweg — als neues Beispiel für die unbezwingliche Macht, mit der jeder Intellekt in den Banden seines Willens gefesselt wird. Statt des Nachweises der Unmöglichkeit einer Begriffsbestimmung des Sozialen auf naturalem Boden beweist er, daß die Phänomene des — Praktischen natural gar nicht erfaßt werden können, also in keine Naturwissenschaft eingehen. Die Unvereinbarkeit theoretischer und

praktischer Auffassung, das notwendige Auseinanderfallen von Seins- und Zweckgesichtspunkten wird mit großer Schärfe der Beweisführung dargetan. Aber so notwendig diese Arbeit auch gegenüber einer noch sehr verbreiteten Begriffsverwirrung ist, *hier* tut sie eigentlich nichts zur Sache, wo es sich doch um die Frage handelt, ob ein naturaler Begriff des sozialen Lebens möglich ist. Die ganze Erörterung handelt plötzlich von etwas völlig anderem, indem sie unversehens dem Begriff des Sozialen den anderen des Praktischen substituiert hat und uns nun eigentlich bloß zu Gemüte führt, daß das Praktische nicht — theoretisch ist. Stammler hätte beweisen müssen, daß das Soziale naturwissenschaftlich nicht begriffen werden kann; statt dessen beweist er, daß es auch *noch anders* begriffen werden kann, nämlich praktisch. Und diese an sich gewiß unentbehrliche Feststellung wird in diesem Zusammenhang sogar direkt verderblich, da sie zuletzt darauf ausgeht, uns zu dem Fehlschluß zu verleiten: weil das Praktische naturwissenschaftlich nicht begriffen werden kann, alles Soziale aber natürlich *auch* praktisch ist (Stammler übersieht dieses „auch" und setzt dafür „nur"), kann das Soziale auch nicht naturwissenschaftlich begriffen werden. Man muß die Folgerung schulmäßig aufschreiben, um sofort ihren Fehler zu sehen:

Kein Praktisches kann naturwissenschaftlich begriffen werden.

Das Soziale ist ein Praktisches.

Also kann das Soziale naturwissenschaftlich nicht begriffen werden.

Genau müßte aber die conclusio heißen:

Also kann das Soziale *als Praktisches* nicht naturwissenschaftlich begriffen werden, womit sofort klar ist, daß man nur eine Tautologie vor sich hat. Selbstverständlich: Soweit ich an dem Sozialen nur seine praktische Seite ins Auge fasse, also das Rechtsleben, die Wertbeziehungen usw., werde ich nie anders als auf praktischem Wege, das heißt mit Zweckbegriffen weiterkommen. Aber es fehlt der Nachweis, daß das Soziale auch weiter nichts ist als Praktisches. Die eine Hälfte des Stammlerschen

Nachweises, daß das Soziale identisch sei mit dem Praktischen, genügt nicht; denn das Soziale ist natürlich auch identisch mit dem Kausalen, insofern ja beides nur zwei Betrachtungen eines und desselben Komplexes von Vorgängen sind.

Der Fehler in der Grundlegung Stammlers ist also derselbe, den wir schon bei der Begriffsbestimmung der Wissenschaft begegneten, daß nämlich ein weiteres Merkmal des Begriffes Sozial an die Stelle des Sozialen selbst gesetzt wird, wodurch dann jener Fehlschluß herauskommt, den die formale Logik die Fallacia ex accidente genannt hat. Daher hat der Stammlersche Beweis, daß eine Sozialwissenschaft auf dem Boden der naturalen Gesetzmäßigkeit nicht möglich ist, ähnlichen Wert und ist genau so verblüffend, wie wenn ich mich jetzt zu erweisen erböte, daß von den Mineralien eine Naturwissenschaft nicht möglich ist. Aber kann ich nicht folgenden Schluß aufstellen:

Werte gehören nicht in die Naturwissenschaft.

Mineralien sind Werte.

Also gehören Mineralien nicht zur Naturwissenschaft. Gewiß ein unanfechtbarer Schluß, wenn Mineralien nichts weiter wären als Werte wie etwa zum Beispiel Tugenden. Nun sind sie aber doch vor allem Naturkörper, welches Merkmal in jenem Begriff des Minerals, den obiger Schluß verwendet, gar nicht enthalten ist. So fragt auch Stammler gar nicht danach, ob nicht unter dem Ausdruck des Sozialen noch eine Naturbestimmtheit gegeben ist neben der praktischen, die er allein im Auge hat!

Fragt man aber, wieso bei einem so scharfen Denker wie Stammler eine solche Selbsttäuschung möglich war, so darf man zunächst nicht übersehen, worauf schon aufmerksam gemacht wurde, wie sehr es — ich möchte sagen — eine ursprüngliche Apperzeption des Denker *willens* ist, die überall nicht nur den Gang der Untersuchung bestimmt, sondern auch ihm nicht selten gerade dort subjektiv unübersteigliche Schranken setzt, wo ein ganz anders gearteter Denkerwille die Kritik leicht ansetzen kann. Der Denkerwille Stammlers ist wesentlich *praktisch*. Er

ist überhaupt seinem ganzen intellektuellen Habitus nach kein Theoretiker, kein leidenschaftsloser und wertungsfreier Betrachter der Dinge, sondern ein Praktiker, das heißt eine aufs Handeln, aufs Werten und Umgestalten der Dinge angelegte Natur. Es ist nicht das Interesse des Erkennens der Dinge, mit dem Stammler an sein Objekt herantritt, sondern das Interesse des Richtens über die Dinge. Er wirft gegenüber dem sozialen Problem nicht die einzig wirklich theoretische Frage auf: Was ist das? Was geschieht da und warum geschieht es so?, sondern die praktische Frage: Ist das, was da ist oder geschieht, in Ordnung? Wie mache ich alles recht? Kein Zweifel, daß dies auch eine wichtige Frage ist, ja, die wichtigste für unsere Lebensgestaltung, aber Lebensgestaltung und Wissenschaft ist zweierlei, wie sehr auch zuzugeben ist, daß die letztere immer mehr auf die erstere Einfluß gewinnt und gewinnen soll.[6]

Diese praktische Grundorientierung Stammlers zeigt sich übrigens auch gleich von allem Anfang darin, daß er überhaupt nach der Art der Gesetzmäßigkeit der Sozialwissenschaft fragt. Der Forscher, der nur theoretisch interessiert ist, wird in der Regel gar nicht dazu kommen, zu fragen, welcherart die Gesetzmäßigkeit der Wissenschaft ist; darin liegt auch der Grund, warum Kausalität und Gesetzmäßigkeit identifiziert wird. Nur wer eben noch ein anderes Interesse als das theoretische hat, nur wer auch wissen will, ob das, was geschieht, auch recht geschieht, muß notwendig nach einer anderen Gesetzmäßigkeit und nach einer anderen Betrachtungsart der Dinge fragen.

---

[6] Es ist für dieses praktische, ja juristische, jedenfalls aber nicht theoretische Grundinteresse der Stammlerschen Problemstellung charakteristisch, daß er in einer Polemik gegen Simmel zur Bekämpfung des von diesem entwickelten Begriffes vom Sozialen sofort zu dem Argument greift, daß die Begriffsbestimmung Simmels dem — Richter nichts sage. „In was für einer Methode," fragt Stammler, „soll ein gerechter Richter im Streite unter Gemeinschaften aus der ‚Wechselwirkung' (das ist der Simmelsche Begriff) seinen Spruch kritisch begründen?" (S. 645.)

Nach alledem glauben wir, daß die erkenntniskritische Frage, in der Stammler sein Problem in § 21 der zweiten Auflage neu formuliert, und mit der er glaubt, größere Klarheit gewonnen zu haben, durch eine kritischere Frage hätte ersetzt werden sollen. Seine Frage lautet: „Ist es möglich, nach dem allgemeinen Begriff der Wissenschaft eine Wissenschaft von dem sozialen Leben der Menschen in Selbständigkeit und grundlegender Eigenart neben der Wissenschaft von der Natur auszuführen?" Die kritische Frage aber müßte lauten: „Was für einen Sinn kann es haben, die neben der Naturwissenschaft mögliche Betrachtung des sozialen Lebens, welche ihrem Wesen nach praktisch ist, unter einen allgemeinen Begriff der Wissenschaft zu bringen, also auch Wissenschaft zu nennen, besonders wenn ich noch gar nicht gefragt habe, ob nicht eine Betrachtung des sozialen Lebens möglich ist, welche diesen Gegenstand in seiner Selbständigkeit und Eigenart innerhalb der Bedingungen des Naturerkennens vorführt?"

3. Die äußere Regelung.

So sehr es indes das gewaltige und lebenumfassende Vorurteil des Praktischen war, das Stammler über seine Begriffsbestimmung des Sozialen nicht weiter hinaussehen ließ, so kommt dazu noch ein anderer Grund: daß nämlich sein Merkmal des Sozialen, die äußere Regelung, das Soziale auch wirklich schon genau bezeichnete, nur eben nicht auf theoretischer Praxis. Das Bestechende dieses Begriffs liegt gerade darin, daß er eine wirkliche Einsicht verschafft, weil er jene andere besondere Erkenntnisbedingung, die das Soziale als Naturdasein erfaßt, voraussetzt, ja in sich eingeschlossen enthält und sie gleichsam nur in einer anderen Sprache, in einem praktischen Ausdruck bezeichnet. Dies wird erst später völlig klar werden; aber nur deshalb konnte der Stammlersche Begriff überhaupt konstitutiv auftreten. Er war noch nicht die letzte Wahrheit, wie Stammler meinte, aber er war die ganze Wahrheit, sobald man über das Praktische nicht hinausgehen wollte oder konnte.

Dies aber müssen wir vom theoretischen Standpunkt aus tun. Auch wir erheben also dieselbe kritische Frage wie Stammler: Wodurch sondert sich das Soziale als ein eigener Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis ab? Durch welche Denkbestimmungen wird gegenüber dem bloß physischen Beisammensein ein gesellschaftliches Zusammenleben begrifflich bestimmt? Aber wir finden die berühmte Antwort Stammlers, daß es die „äußere Regelung" sei, welche erst den Begriff einer sozialen Verbindung konstituiere, für ungenügend, auch abgesehen von seinem Grundfehler, daß er das theoretische Problem auf das praktische Gebiet verschiebt. Denn gerade das, was Stammler mit Recht von einer erkenntniskritischen Begriffsbestimmung verlangt, daß sie ihren Gegenstand konstituiere, kann sein Begriff nicht leisten.

Die „äußere Regelung" ist nach der Meinung Stammlers das letzte Moment, auf das alle soziale Betrachtung in ihrer Eigenart zurückzugehen hat. (2. Auflage, S. 83.) Sie ist das konstitutive Merkmal des sozialen Erkennens, da erst durch sie die spezifische Synthesis sozialer Begriffe möglich ist (S. 84), indem erst in ihr die Einzelindividuen zur Gesellschaft verbunden erscheinen (S. 85).

Was ist nun eigentlich diese äußere Regelung? Sie ist vor allem keine Satzung im Sinne irgend einer, sei es rechtlichen oder moralischen Autorität, sie ist überhaupt nicht als bestimmter Norminhalt zu verstehen, sondern einfach bloß als normative Form, als Regelung schlechtweg, die gleichsam von außen an uns herantretend empfunden wird. Wir finden uns geregelt — aber wie? Durch eine Regelung, die auf unser Zusammenleben gerichtet ist, die bewirken will, daß wir in irgend einer von ihr bestimmten Weise zusammenwirken sollen. Die äußere Regelung ist nichts anderes als die von Menschen herrührende Regelung ihres Verkehrs und Miteinanderlebens (S. 83). Und hierdurch konstituiert sich nach Stammler der Begriff des sozialen Zusammenhanges; denn eine solche Norm führt den Menschen aus seiner Vereinzelung heraus und stiftet jene Verbindung unter den Einzelindividuen, welche ihren gesellschaftlichen Verband ausmacht. „Zu dem Be-

griff einer soziales Leben konstituierenden Regel," betont daher Stammler, „gehört weiter nichts, als daß es eine von Menschen ausgehende Norm ist, die das Verhalten von zusammenlebenden Menschen bestimmen will." (S. 85.)

Weiter nichts? — Ei, freilich, wenn Stammler schon alles vorher in seinen Begriff der äußeren Regelung hineingenommen hat, was er sonst noch braucht. Wir aber fragen: diese äußere Regelung soll doch erst die soziale Verbindung schaffen — man bedenke wohl, nicht kausal, sondern ihrer Denkmöglichkeit nach —, sie soll doch erst den einzelnen über seine naturhafte Isoliertheit hinausführen zu den anderen neben ihm oder wenigstens zu einem zweiten. Wie aber kann sie das? Wie kann sie in dem Einzelnen, Isolierten plötzlich das Verständnis finden für etwas ihm bisher doch noch ganz Unaufgeschlossenes: sein Verhalten zu einem anderen nicht als bloßem Stück der Außenwelt, sondern als Nebenmenschen in einer Einheit mit ihm? Wie kann in dem einzelnen überhaupt eine Regel für sein Verhalten im Zusammenleben mit anderen auftreten, da doch der Begriff des anderen als Wesensgleichen und des Zusammenwirkens überhaupt noch gar nicht in der ursprünglichen Isoliertheit verständlich werden konnte, wenn er sich also nicht schon vorher irgendwie auf dieses Zusammenwirken mit anderen bezieht? Kurz, muß nicht seine Existenz ihm schon von vornherein als solche gegeben sein, die nur im Neben- oder Zusammensein mit anderen Menschenexistenzen denkmöglich ist? Stammler erteilt der äußeren Regelung konstitutive Bedeutung für den Sozialbegriff, „weil dadurch bestimmende Gründe für den einzelnen eingeführt werden, die für ihn, als gänzlich isolierten Menschen gedacht, so nicht bestehen könnten". Zugegeben, aber folgt daraus schon, daß es die äußere Regelung ist, die ihn aus jener Isolierung herausführt? Oder ist nicht vielmehr gerade das Gegenteil wahrscheinlich? Denn da die äußere Regelung ganz undenkbar in bezug auf Wesen ist, die gegeneinander völlig isoliert sind, so setzt gerade sie zu ihrer Denkmöglichkeit voraus, daß diese

Isolierung bereits irgendwie aufgehoben ist. Für gänzlich isolierte Menschen könnten Motive der äußeren Regelung gar nichts bedeuten, da diese doch alle ein Zusammenwirken zum Gegenstand haben, dessen Regelung eben sie bezwecken. Also bedarf es, um überhaupt durch Motive der äußeren Regelung bestimmt werden zu können, bereits eines gemeinsamen Milieus, einer irgendwie bestehenden Verbundenheit der einzelnen, auf welche jene Motive wirken und vermöge welcher sie überhaupt erst verstanden werden können. Wären die Menschen nicht vor aller äußeren Regelung bereits irgendwie miteinander in eins gesetzt, nie könnte ihnen irgend eine Norm als Regel eines Zusammenwirkens entgegentreten. Die Menschen blieben dann starr und vereinzelt, jeder in seinem Felde, wie die Schachfiguren auf dem Brette, deren Zusammenwirken zum sinnvollen Spielzwecke für sie selbst gänzlich sinnlos ist.

Die äußere Regelung *schafft also nicht* die Verbindung der Menschen, sondern sie benutzt die bereits irgendwie vorhandene Verbindung. Sie setzt nicht erst die Menschen in einen sozialen Zusammenhang, sondern sie wirkt bloß gestaltend innerhalb desselben. So ist sie denn kein letztes Element, wie Stammler meint; sie bleibt bei ihm nur ein unvermitteltes und wie aus der Pistole geschossenes Merkmal des Sozialen. Gewiß ist es richtig, daß die äußere Regelung die Verbindung der Menschen zu einer eigenartigen Einheit bewerkstelligt, sobald sie selbst einmal möglich ist. Aber wieso ist diese äußere Regelung möglich? Wieso kommt das Einzelindividuum überhaupt dazu, über sich selbst hinauszugehen, von seiner Einzigkeit aus zu einer Vielheit fortzuschreiten und diese noch überdies in dem Wunder einer *Einheit und Wesensgleichheit mit sich selbst* zu verbinden? Und dann: Was drängt das Einzelsubjekt zur Erfassung einer Regel, in der es mit einem Male sich nicht mehr um seinen eigenen Mittelpunkt dreht, sondern sich nur mehr in bezug auf sein Verhalten mit einer zusammenlebenden und wesensgleichen Vielheit bestimmt sieht?

Alle diese Fragen lassen klar erkennen, daß mit dem Kriterium der „äußeren Regelung" nicht jenes letzte

Denkelement gefunden ist, welches den Sozialbegriff wirklich konstituiert und das Problem des Sozialen erkenntniskritisch löst. In Wirklichkeit umschreibt es nur den Begriff des Sozialen, und dies noch dazu nur von seiner praktischen Seite her, Gesellschaft als Zusammenwirken betrachtet, nicht aber als Zusammensein. So bleibt gerade das, worauf es bei der erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft ankommt, völlig unbeantwortet, nämlich die kritische Grundfrage dieser Wissenschaft: Wie ist die Gesellschaft als eine besondere Art von Erfahrung möglich? Oder in Stammlers Worten: Wie ist äußere Regelung möglich? Wie ist es möglich, daß der einzelne sich bestimmenden Gründen unterworfen fühlt, die für ihn als gänzlich isoliert gedachtes Wesen nicht bestehen könnten?

Die eben dargelegte Schwäche des Stammlerschen Begriffs der äußeren Regelung, welcher über sich hinaus auf eine besondere Voraussetzung seiner Möglichkeit weist, ohne sich dessen bewußt zu sein, wird noch klarer, wenn wir näher zusehen, wie Stammler sich eigentlich die Behebung der Isoliertheit des Individuums durch die Regelung denkt. Hier leitet ihn, wie mir scheint, folgende Erwägung.

Solange jedes Individuum bloß denjenigen Antrieben folgt, die ihm als isoliertem Menschen eigen sind — und zu diesen isolierenden Triebfedern zählt Stammler nicht nur die sinnlichen, sondern merkwürdigerweise auch die moralischen —,[7] folgt es gleichsam bloß seinem Innern

[7] Die Lehren der Moral kann Stammler natürlich nicht unter den Begriff der äußeren Regelung bringen, da sie ja niemals von dem Willen der ihr Unterworfenen unabhängig sind, sie zu befolgen, sondern sich gerade an diesen Willen wenden. Er sieht daher in ihnen nur Anweisungen an den einzelnen, sein subjektives Begehren zu einem objektiv berechtigten umzugestalten (S. 99, 360), und scheut sogar vor dem Widersinn nicht zurück, zu sagen: „Die Moral läßt an sich den einzelnen isoliert." (Ebenso „Theorie der Rechtswissenschaft", S. 83.) Als ob es für den einzelnen einen Sinn hätte, eine Unterscheidung von Sittlich und Unsittlich zu machen, wohlverstanden für den einzelnen als einzigen, nicht als bloß Ver-

allein. Weder seine egoistischen Triebe noch seine Vorstellungen über das, was recht und gut ist, führen nach Stammlers Meinung aus dem Innern des einzelnen hinaus und über seine Isoliertheit hinweg. Sie lassen ihn in kein anderes Verhältnis zu seinen Mitmenschen treten als in jenes eines Nebeneinander. Es muß erst etwas Neues *hinzutreten*, etwas diesem isolierenden Geisteszustand an sich Fremdes, was diese Vereinzelung aufhebt. Und das ist eben der Gedanke einer Regel, die sich nur auf das *Zusammen*wirken von Menschen bezieht, also von dem Triebleben des einzelnen nicht bloß ganz unabhängig ist, sondern überdies auf dasselbe gar keine Rücksicht nimmt und ganz von ihm absieht. Auf diese Weise tritt aber jene Vorstellung einer Regelung des Zusammenwirkens der ganzen sonstigen, nur auf das Individuum selbst bezogenen inneren Triebhaftigkeit wie eine *äußere* Macht gegenüber. Es handelt sich jetzt nicht mehr um das Einzelgeschick, um diese dem Individuum selbstverständliche und vertraute Innerlichkeit, sondern um die Beziehungen einer im Grunde fremden Vielheit, um eine Regelung, die das bisher nur auf sich selbst gestellte Leben nun plötzlich nur mehr in einer solchen Vielheit denken soll, und die daher dem Leben des einzelnen wie eine Beschränkung, wie eine *äußere* Hemmung erscheinen muß.

In diesem Gedankengang tritt die vorwiegend juristische Natur des Denkens bei Stammler, auf die wir schon aufmerksam machten, in ihrem lehrreichen Gegensatz

---

einzelten oder Vereinsamten. Auf diese Weise dokumentiert sich auch hier die Gewaltsamkeit seiner Definition des sozialen Lebens in der grotesken Konsequenz, daß sie das Ethische als etwas Unsoziales oder Asoziales abscheidet, womit sogar der eigentliche Sinn der praktischen Gesetzmäßigkeit preisgegeben wird, die Stammler doch so bevorzugt. Denn das macht ja die große Bedeutung des ethischen Grundgesetzes, des kategorischen Imperativs Kants, aus, daß er die Beziehung des Einzelwillens auf die Allgemeinheit als das Kriterium des *guten* Willens bloßlegt, der dadurch immer zugleich ein sozialer Wille sein muß.

zu einer theoretischen Betrachtung des sozialen Problems sehr deutlich hervor. Denn die Gesellschaft wird überhaupt hier nur mehr unter dem Gesichtspunkt einer gebotunterworfenen Ordnung geschaut und daher die ganz irreführende Vorstellung hereingebracht, das soziale Leben als ein gleichsam gehemmtes, gebrochenes Individualleben, als ein äußerlich, das heißt gegen seinen inneren Drang geregeltes Leben aufzufassen. Die alten naturrechtlichen Vorurteile eines ursprünglichen absolut individualistischen Zustandes, der durch den Gesellschaftsvertrag gebannt worden sei, erleben hier eine interessante Renaissance in einer erkenntniskritischen Transponierung.

Zunächst wäre jedoch zu bezweifeln, ob eine solche Gegenüberstellung von Triebfedern, die den einzelnen isoliert lassen, und solchen, die ihn mit anderen in Verbindung bringen, überhaupt in dem Sinne möglich ist, als ob die ersteren, weil sie ihr Subjekt von den Nebenmenschen isolieren, es *auch aus der Gesellschaft* isolieren. Vielmehr sind selbst die den engherzigsten und bloß animalischen Trieben folgenden Regungen des Menschen unter allen Umständen sozial, weil sie nur in der Gesellschaft möglich sind, nur mit Vorstellungen verlaufen, die durch die Gesellschaft gebildet wurden, und nur auf Zwecke gerichtet sein können, die, mögen sie vielleicht auch noch so sehr mit jeder bestimmten Form des sozialen Lebens in Gegensatz geraten, doch ohne dieses überhaupt nie aufgestellt werden könnten. Auch der Menschenhaß oder die habgierige und grausame Ausnutzung des Nebenmenschen zu eigenem Vorteil, auch die seelen- und skrupellose Genußsucht des Lüstlings, aber ebenso auch die gedanken- und gemütstiefe Vereinsamung eines Einsiedlers oder stillen Denkers ist ohne eine bewußte Inbezugsetzung zu den Nebenmenschen undenkbar, derzufolge sich alle diese irgendwie mit der menschlichen Umwelt verbunden sehen, obgleich sie dieselbe bloß gebrauchen oder hassen oder fliehen. Die Unzulänglichkeit des Stammlerschen Sozialbegriffs zeigt sich uns hier demnach in der bedenklichen Konsequenz, daß sie uns anfinnt, Partien des geistigen Lebens der Menschen anzunehmen, die nicht sozialer

Natur sind. Dies wird freilich unvermeidlich, wenn man das Kriterium des Sozialen bloß in dem juristischen Merkmal einer Regelung und nicht vielmehr in dem naturalen Merkmal einer Eigenart des Daseins der Menschen überhaupt erblickt.

Dokumentiert sich die Unfähigkeit des Begriffs der äußeren Regelung, eine erkenntniskritische Bestimmung des Sozialen abzugeben, schon dadurch, daß sie ganze Teile der sozialen Erfahrung, soweit sie auf sogenannte antisoziale (und bei Stammler auf ethische) Triebfedern zurückgehen, aus ihrem Begriff herausfallen lassen muß, so wird diese Unfähigkeit noch deutlicher, wenn wir sehen, daß Stammler ihr nicht einmal den Charakter der Denknotwendigkeit zusprechen kann. Meint er doch, es lasse sich gänzlich isoliertes Existieren der einzelnen ebenso denken wie soziales Leben. (S. 87.) Es widerstreite „einer möglichen Erfahrung ganz und gar nicht, eine volle Auflösung des geschichtlichen sozialen Lebens der Menschen sich vorzustellen". (S. 87.) Es wäre immerhin zuzugeben, „daß die Möglichkeit der isolierten Ausbildung zu vernünftigem Wollen a priori nicht geleugnet werden kann". (S. 96.) Ja, Stammler benutzt diesen hypothetisch angenommenen isolierten Naturzustand gern, um im Gegensatz dazu seinen Sozialbegriff zu erläutern.[8]

Allein der Begriff eines völlig isolierten Daseins des einzelnen, einer vollständigen Auflösung des gesellschaftlichen Zustandes der Menschen ist nicht nur kein Spezialfall einer möglichen Erfahrung, sondern widerspricht direkt jeder möglichen Erfahrung. Es ist nur ein Spiel mit Worten, ein leerer Schall, wenn man von der Möglichkeit eines vollkommen isolierten Zustandes der Menschen spricht; es läßt sich mit diesen Worten absolut keine Vorstellung verbinden, welche das, was die Worte ausdrücken, zu realisieren vermöchte. Der Begriff eines vollkommen isolierten Menschen ist ein direkter Ungedanke. Hier wäre der Vorwurf, den Stammler sonst so freigebig gegen die marxistischen Begriffe erhebt, daß sie „unausgedacht" sind, vor allem am Platze, wenn dieser Begriff der vollkom-

[8] Ebenso „Theorie der Rechtswissenschaft", S. 84 ff.

menen Isolierung überhaupt ausdenkbar wäre. Denn es ist nur eine Nachlässigkeit des Denkens, die nicht bis zu den letzten Konsequenzen der Elemente geht, die im Denkinhalt gerade auftreten, welche den Schein einer Realität des Begriffs der Isoliertheit, sei es auch nur als eines Gedankendinges, hervorbringt. In Wahrheit aber ist das isolierte Dasein ein genau so vollziehbarer Begriff wie der einer viereckigen Kugel. So wenig sich von der letzteren eine wirkliche Anschauung gewinnen läßt, so wenig ist eine völlige Isolierung des einzelnen anschaulich zu machen. Man wird bei diesem Versuch nie weiterkommen, als daß man sich bestenfalls Menschen vorstellt, die voneinander nichts wollen oder nichts wissen. Aber selbst im letzteren Falle ist es unmöglich, sich diese voneinander nichts wissenden Menschen auch nur mit irgend einem Grade menschlichen Selbstbewußtseins und vernünftigen Wollens anders vorzustellen als in jener Form des Denkens und Wollens, die unserer Erfahrung eigen ist und nun einmal unaufhebbar das Individualbewußtsein von vornherein nur als ein Exemplar der Gattung Mensch auftreten läßt. Es müßte denn sein, daß man sich unter völlig isolierten Menschen ein absolutes Phantasiegebilde ohne jede bestimmte Vorstellung „denkt", was dann aber für unsere Frage, ob isoliertes Dasein von Menschen Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, gar nichts mehr bedeuten könnte. Derartige „intelligente" und „vernünftige" Wesen wären eben von einer Intelligenz und Vernunft, die mit unserer Erfahrung gar nichts mehr gemein hätten als den Namen, die aber auch an und für sich eine ganz müßige Vorstellung wären, so etwa, als ob man sich Menschen denken würde mit einem besonderen Sinne für Elektrizität oder mit irgendwelchen anderen ganz unbekannten Sinnen für ebenso unbekannte Qualitäten.

Hat man erst einmal erkannt, daß das Bewußtsein selbst, so wie es Träger unserer Erfahrung ist, in jedem Einzelakt seiner Betätigung schon sozial ist, daß vollends vernünftiges Wollen gar keinen Sinn hat, wenn es sich nicht auf eine außerindividuelle Geltung, nämlich auf einen Wert bezieht, dessen allgemeine Geltung be-

hauptet wird, der aber in ein völlig isoliertes Bewußtsein absolut nicht hineingelangen kann, so bleibt nur übrig, zu sagen, daß entweder solche völlig isolierte Daseinsweisen des Menschen sich auf eine Art der Existenz beziehen, die von vornherein nicht in den Bedingungen unserer Erfahrung gelegen ist, weil dann für uns völlig unbegreiflich bleibt, wie diese gänzlich isolierten Wesen trotzdem füreinander existieren und untereinander in Beziehung kommen können; oder aber daß sie durch eine neue Art prästabilierter Harmonie aufeinander abgestimmt werden, ohne miteinander zu verkehren, ja auch nur Sinn füreinander zu haben. Beide Fälle aber würden doch sicherlich jeder möglichen Erfahrung widerstreiten und wären ganz nichtige Spielereien des Gedankens.

Die Stammlersche Annahme also, es lasse sich auch eine völlige Auflösung des sozialen Daseins denken, die gänzliche Isolierung sei auch ein Gegenstand möglicher Erfahrung, läßt seinen Grundfehler besonders deutlich erkennen: daß er die erkenntniskritische Untersuchung nicht weit genug geführt hat und bei einem Merkmal der praktischen (Willens-)Natur stehen geblieben ist, statt nach ihrem Seinscharakter zu fragen. Das praktische Merkmal der Regelung gestattet nämlich allerdings noch eine Aufhebung, weil es eben kein konstitutives ist, seine Aufhebung ist aber nicht das isolierte Dasein, sondern das ungeregelte, regelverschmähende Dasein, das deswegen noch kein unsoziales ist. Der soziale Seinscharakter aber, das ist, wie nun bereits deutlich geworden ist, die in jedem Bewußtsein bestehende Bezogenheit auf artgleiches Bewußtsein, gestattet keine solche Aufhebung, weil damit die Möglichkeit der Erfahrung selbst behoben wird. Es wäre gerade so, als ob wir sagen würden, eine raum- und zeitlose Welt widerspreche keiner möglichen Erfahrung: vielleicht keiner solchen eines Gottes, doch der unseren gewiß. Ebenso ist eine Welt absolut isolierter, aber gleichwohl vernünftiger und moralischer Wesen für unsere Erfahrung unvorstellbar, unausdenkbar, ja sogar unaussprechbar. Denn die Worte Vernunft und Moral und menschliches Wesen haben hier allen Sinn verloren.

Wenn also Stammler diese unglückselige Trugvorstellung eines isolierten Zustandes menschlichen Daseins für einen brauchbaren Hilfsbegriff hielt, um ihm gegenüber darzutun, wie erst durch das Merkmal der Regelung sich der Begriff des Sozialen einstelle, dieses Merkmal also konstitutiv sei, so hat er damit nicht nur nichts für sich, sondern Entscheidendes gegen sich bewiesen. Denn nun wird um so klarer, wie wenig Stammler sein Problem wirklich gelöst hat, wenn man gerade aus seinem Phantom des isolierten Zustandes erkennt, daß nichts, rein gar nichts von einem solchen Zustand zu der durchgängigen Beziehung einer Regelung führt und führen kann, daß also diese Regelung selbst gar nicht anders möglich ist, als wenn die sie verhindernde Isolierung der Menschen schon vorher irgendwie aufgehoben ist.

Dieselbe Schlußfolgerung ergibt sich nun aber auch, wenn wir nach diesem Exkurs in das Unausdenkliche eines isolierten Daseins der Menschen wieder zurückkehren zu jener Vorstellung, die uns zu dieser Abschweifung nötigte und sich als die eigentliche Motivierung des Begriffs der äußeren Regelung ergeben hat: daß nämlich diese letztere eine Triebfeder bedeute, welche zu dem bloßen Nebeneinander der Menschen *hinzutreten* müsse, um es in ein Zusammenwirken zu verwandeln. Denn nun entsteht erst recht die Frage: Wieso ist ein solches Hinzutreten in der Vorstellung der einzelnen bis dahin gänzlich isoliert gewesenen Menschen möglich? Die Frage geht natürlich nicht auf eine zeitliche Aufhebung der Isoliertheit durch die Regelung, sondern auf die Denkmöglichkeit dieser Aufhebung. Ist es nicht wieder klar, daß das Auftreten einer solchen neuen Beziehung, wie sie in der äußeren Regelung vorliegt, für ein Einzelbewußtsein gar nicht möglich ist, wenn dieses nicht schon vorbereitet dafür ist? Der Mensch muß für den Menschen von vornherein bereits *Nebenmensch* sein, wenn er ihn anders als irgendein sonstiges Stück Natur außer ihm betrachten soll. Nebenmenschen annehmen ist durchaus nicht etwas Selbstverständliches. Wird es jemand wagen, zu behaupten, die Tiere einer Art betrachten sich gegenseitig als „Nebentiere"? Den

Menschen als Nebenmenschen ansehen, das heißt bereits sich in anderen finden, *seine gleichartige Verbundenheit mit ihnen* als ein Selbstverständliches erfassen. Die äußere Regelung kann diese Verbundenheit der einzelnen zwar ordnen und gestalten, sie kann sie ihnen zum Bewußtsein bringen, aber sie kann sie nicht schaffen. Wenn der einzelne sich durch eine Regel bestimmt fühlen soll, deren Wesen darin besteht, daß sie gerade von seinen subjektiven Antrieben absieht und ihn nur bestimmen will als eine Regel des Zusammenwirkens mit anderen, das heißt des Geltens für ihn als Glied einer Gemeinschaft, so bezieht sich in einer solchen Regel der einzelne bereits unmittelbar auf eine Mehrheit, die nicht mehr als eine Summe vieler, sondern als eine Einheit mit ihm *vorausgesetzt* ist. Die äußere Regelung, weit entfernt diese Einheit zu konstituieren, setzt vielmehr eine *eigenartige* Verbindung der vielen Regelunterworfenen *voraus*, deren Wesen darin besteht, daß jeder einzelne sich auf eine an und für sich gar nicht selbstverständliche Wesensgleichheit bezieht, durch die er sich erst mit ihm in gleichem Verständnis verbunden sieht, so daß hieraus überhaupt erst ein Zusammen*sein* entsteht, welches ein Zusammen*wirken* möglich macht.

Wo sollte auch ohne diese vorgängige Verbindung des Menschen in einem Zusammensein irgendeine Regel des Wirkens ihren Angriffspunkt im Einzelsubjekt haben? Fragt doch Stammler selbst und mit Recht, wie man sich eine gemeinsame Zwecksetzung vorstellen wolle ohne alle und jegliche Verständigung der einzelnen untereinander. Wenn er aber darauf antwortet: „Sobald diese *Verständigung* zum zusammenwirkenden Verhalten eingeführt wird, ist der Begriff der äußeren Regelung des Zusammenlebens eingesetzt," weil auch die Sprache nichts anderes sei als eine primitive Konvention, so unterliegt er hier nur derselben fortgesetzten methodologischen Suggestion, die ihn hindert, in seinen Darlegungen weiterzugehen, als es die zu beweisende Voraussetzung seines Werkes gestattet. Denn nicht darauf kommt es an, daß man die Grammatik einer Sprache als eine Art von Re-

gelung erkennt, sondern daß man darüber hinaus auch noch die eigentümliche und fundamentale Beschaffenheit des Individualbewußtseins erkenne, welches diese Regelung erst möglich macht und die darin besteht, daß es trotz seiner Vereinzelung im Erkenntnissubjekt von vornherein darauf angelegt ist, diese Vereinzelung geistig zu überwinden und sich selbst nur als Einzelfall einer vielen Erkenntnissubjekten gemeinsamen Art von Bewußtsein aufzufassen. Auch hier springt also wieder in die Augen, wie der Begriff der äußeren Regelung kein erkenntniskritischer ist, denn er beantwortet nicht die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit. Sprache als Konvention betrachtet ist eine Antwort höchstens auf die Frage: Was ist die Sprache? Fragen wir aber, wie ist Sprache möglich?, dann werden wir auf das Faktum dieser, jeder Konvention und Regelung vorausgehenden Verbundenheit der Menschen in einer Fähigkeit gegenseitigen Verständnisses geführt, welche die eigentliche Hinausführung des einzelnen über seine Isoliertheit ebenso erst bewirkt wie ermöglicht.

Die äußere Regelung ist daher sicher nicht das letzte Merkmal des Sozialen;[9] sie setzt selbst noch ein anderes voraus, die ursprüngliche Verbundenheit und Ineinssetzung der Geister durch die darauf abgestimmte Beschaffenheit jedes Einzelbewußtseins. Dies ist eine Tatsache, die so unbestreitbar und selbstverständlich ist, daß sie eben deshalb leicht übersehen werden konnte und deshalb auch bisher, trotz mancher tiefsinnigen Andeutungen

[9] O. Spann hat die Unfähigkeit des Begriffes der äußeren Regelung, ein konstitutives Merkmal des Sozialen zu sein, in anderer Weise aufgezeigt, indem er darlegt, wie wenig dieser Begriff imstande ist, alle sozialen Erscheinungen zu erfassen. Aber damit wäre nur gesagt, daß die äußere Regelung nicht das einzige logisch bedingende Moment des sozialen Lebens sei. Und tatsächlich ist dies auch die Folgerung Spanns (a. a. O., S. 161). Sie genügt zwar zur Abweisung der von Stammler vorgenommenen Gleichsetzung von sozialer Gesetzmäßigkeit mit Teleologie, beseitigt aber noch nicht den Schein der erkenntniskritischen Ableitung seines Grundbegriffes.

bei diesem und jenem Denker, doch noch nicht zur Grundlegung erkenntniskritischer Einsicht systematisch herangezogen wurde. Denn es gehört leider zu den psychologischen Bedingungen der Denkarbeit, daß sich ihr das Problematische des Selbstverständlichen immer erst dann erschließt, wenn sie durch die Analyse des Unbekannten schrittweise bis zu diesem Selbstverständlichen zurückgedrängt wird, das nun selbst seinen früheren Charakter ganz verliert und anfängt, unbegreiflich zu werden. So führt denn auch das Phänomen der äußeren Regelung auf die scheinbar selbstverständliche und ihre Begreiflichkeit in sich schließende Tatsache menschlichen Zusammenwirkens zurück, bis sich der eindringlicheren Analyse aufdrängt, daß dieses Zusammen des Wirkens ja gerade das Problem ist, welches, bevor es gelöst ist, uns nicht erlaubt, von einer erkenntniskritischen Konstituierung des Sozialbegriffs zu sprechen. Hier kann nicht gezeigt werden, wie diese Lösung in der Fortsetzung der Kantschen Richtung der Erfahrungskritik liegt. Ich muß es diesmal bei dem bloßen Hinweis bewenden lassen, daß die Verbundenheit der Geister in einer menschlichen Erfahrung auch noch zu den transzendentalen Anlagen des theoretischen Bewußtseins gehört, zufolge welcher eben alles Denken, alles Erfahren von vornherein auf Allgemeingültigkeit bezogen, also gattungsmäßig ist. Dies geschieht dadurch, daß jedes Einzelbewußtsein in jedem seiner Akte auf eine Gleichartigkeit seiner Funktionsweise mit den Nebenmenschen schon für sein eigenes Denken bezogen ist, so daß diese Gleichartigkeit des menschlichen Geisteslebens nicht etwa erst als ein empirisches Massenphänomen in das Einzelbewußtsein aufgenommen wird, sondern in ihm selbst von vornherein (a priori) gegeben ist. Das will sagen: das Individuum ist zwar sicher keine Fiktion, aber es ist sich von vornherein nicht so sehr als Einzelbewußtsein wie als Gattungsbewußtsein, gar nicht so sehr als Ich wie als Bewußtsein überhaupt gegeben. Diese Bezogenheit des Einzelbewußtseins auf artgleiches Bewußtsein der Nebenmenschen bewirkt die Möglichkeit ihres Zusammenseins, also des sozialen Verbandes, sie macht

das Transzendental-Soziale unserer Erfahrung aus und konstituiert damit die soziale Erfahrung als *ein besonderes Sein, also auf derselben Seinsbasis wie die natürliche Erfahrung*. Soziales Leben ist erkenntniskritisch betrachtet nicht äußerlich geregeltes Zusammenwirken, sondern innerlich auf artgleiches Leben bezogenes Sein, das dadurch erst für das Einzelbewußtsein ein Zusammensein wird.

An diesem Punkte hat nun Stammler in seinem neuesten Werke „Theorie der Rechtswissenschaft" eine charakteristische Korrektur vorgenommen, die einzige, wie wir bereits bemerkten. Hier tritt nämlich nicht mehr der Begriff der äußeren Regelung in den Vordergrund, sondern der *des verbindenden Wollens* oder des *gemeinsamen Wollens* (S. 75 ff.). Es wird zwar gesagt, der Begriff der äußeren Regelung und der des verbindenden Wollens seien ein und dasselbe (S. 91), aber indem die erstere hier nun doch auf das letztere zurückgeführt wird oder wenigstens als verbindendes Wollen aufgezeigt wird, zeigt sich, wie eben der Begriff der äußeren Regelung noch kein letztes Element war. Das verbindende Wollen wird nun ganz treffend als die Bedingung jedes Zusammenwirkens bezeichnet und als eine einheitliche Richtung des Bewußtseins gekennzeichnet (S. 76 bis 80). Und auf *diesen* Begriff wird nun das Wesen der Gesellschaft erkenntniskritisch gegründet. „Der Gedanke des verbindenden Wollens ist das *bedingende* Element im Begriff des Zusammenwirkens; dieses aber bedeutet das gleiche wie die Vorstellung des *sozialen* Daseins, wie der Begriff der Gesellschaft. In ihm werden Menschen als Träger von Zweckvorstellungen *verbunden* gedacht, in einer Verbindung, die nicht kausal, sondern final begriffen sein will." (S. 83.)

Allein auch dieser Begriff des verbindenden Wollens ist erkenntniskritisch kein konstitutiver für den sozialen Zusammenhang. Denn die Menschen können als Träger von Zweckvorstellungen nur deshalb verbunden *gedacht* werden, weil sie in ihrem Denken bereits miteinander verbunden *sind*. Stammler geht von einer merkwürdig unrich-

tigen Alternative aus. Er sagt: „Es gibt zweierlei Art, eine Verbindung von Menschen einheitlich zu denken: die eine ist der Gedanke der Notwendigkeit einer Wirkung bei verursachten Veränderungen, die andere dagegen im Setzen und Verfolgen von Zwecken. Für das verbindende Wollen kommt ausschließlich die zweite Richtung der Gedanken in Frage." (S. 78.) Diese Alternative ist ganz falsch; denn ihr erster Fall, die bloße Kausalwirkung, setzt überhaupt keine einheitliche Verbindung von Menschen. Dies ist ja auch der Hauptgrund, warum Simmels scharfsinnige und dem erkenntniskritischen Tatbestand des Sozialbegriffs so nahe kommende Definition der Gesellschaft als Wechselwirkung ungenügend ist. Die reine Kausalwirkung, bei der man als Ergebnis nicht schon den sozialen Kontakt voraussetzt, den man erst aus ihr begreifen will, setzt immer nur äußere Verbindung. Wenn ein Kind seine Puppe küßt und Farbenspuren auf seinen Lippen bleiben, so war dies wohl eine sehr innige Wechselwirkung; denn auch die Puppe hat dabei ihre Integrität verloren. Aber ein soziales Verhältnis, eine Verbundenheit konnte nicht entstehen, weil die Puppe eben nur Puppe, kein menschliches Wesen war, also weil jene innere Bezogenheit in ihr fehlte, durch die Menschen allein einander verstehen. Das soziale Dasein entsteht also nicht erst im Begriff des verbindenden Wollens, es ist schon gesetzt in der Tatsache des verbundenen Seins der Menschen, und es ist damit vor allem eine Naturtatsache. Es kann somit auch, unbeschadet natürlich seiner finalen Betrachtung, vor allem auch kausal untersucht werden und bildet in dieser Hinsicht das Objekt der Sozialwissenschaft.

Mit dieser Aufzeigung des derivativen Charakters des Begriffs der äußeren Regelung, der selbst einer Ableitung bedürftig ist, wäre eigentlich der Anspruch der Stammlerschen Sozialkritik, die eigentliche Grundlegung des Sozialbegriffs gegeben zu haben, erledigt. Nur um dieses Resultat auch noch nach einer anderen Seite gefestigt zu sehen, soll noch auf einen Punkt eingegangen werden, den Stammler erst in der zweiten Auflage seines Buches hat stärker hervortreten lassen und der die charak-

teristische Seite seiner ganzen Arbeitsweise neuerdings erläutert: methodologische Verschwommenheit bei aller Schärfe und Konsequenz der Gedankenentwicklung im einzelnen.

4. Methodologie oder Erkenntniskritik.

Gegenüber unserer Kritik, daß der Begriff der äußeren Regelung ganz unerörtert lasse, wieso er selbst möglich sei, wie also eine solche Regelung wirklich zustande komme, könnte Stammler einwenden, daß diese Frage gar nicht zu seinem Problem gehöre. Denn für ihn sei es ganz irrelevant, zu fragen, wieso die Vorstellung eines Zusammenhanges, einer Regelung in das Einzelbewußtsein gelangt, weil dies für seine Begriffsbestimmung des Sozialen auch gar nicht nötig sei. Denn nicht darauf komme es an, daß in den Regelunterstellten selbst ein Bewußtsein dieser Regelung sei, sondern bloß, daß, wo immer von sozialen Erscheinungen soll gesprochen werden können, sich *der denkenden Betrachtung* jedes Einzelbewußtsein, jedes Subjekt nur als ein auf Zusammenwirken Gerichtetes und in diesem Geregeltes ergibt, wenn auch dies sogar den einzelnen Subjekten unbewußt geblieben ist, so daß sich aus diesem Tatbestand *für den Betrachter* eine Norm des Zusammenbestehens der Individuen ergibt, welche für ihn die Erkenntnisbedingung dieses ihres besonderen, nunmehr sozial genannten Verhaltens ausmacht.

Wenn dies die eigentliche Meinung Stammlers ist — und wir werden sofort sehen, daß dies wirklich der Fall ist —, so muß vorweg bemerkt werden, daß dann die Bezeichnung „Regelung" eine äußerst unglückliche ist. Denn eine Regelung, eine Norm hat wohl gar keinen angebbaren Sinn, wenn sie nicht irgendeinen *bewußten* Bezug auf den und in dem hat, für den sie gelten soll. Die Regelung soll doch die Regelunterworfenen bestimmen, also muß sie doch irgendwie von ihnen erfaßt werden, was aber ohne ein Bewußtwerden der Regelung unmöglich ist. Es müßte denn sein, daß die „äußere" Regelung sogar in dem Sinne eine äußere wäre, daß sie die ihr Unterstellten bestimmte, nicht nur abgesehen von ihren Triebfedern, sie

zu befolgen, sondern sogar abgesehen von aller normartigen Einwirkung auf sie selbst, also etwa so, wie zum Beispiel eine im Aktenschrank nach Buchstaben geordnete Menge von Akten sicherlich eine geregelte Menge darstellt, bei der die Regelung aber eine vollkommen äußere ist. Dies ist doch gewiß nicht der Sinn, in dem die soziale Regelung zu verstehen ist.

Für diese Unsicherheit des Begriffes der Regelung bei Stammler, den wir nun zwischen einer den Regelunterstellten notwendig bewußten Norm und einer bloß der denkenden Betrachtung sich darbietenden äußeren Ordnung schwanken sehen, ist daher auch der fungible Gebrauch des Wortes Regel statt Regelung bei Stammler bezeichnend. Denn eine Regel kann auch ohne bewußten Bezug zu dem Geregelten bestehen, also nur im Bewußtsein dessen, der sie aufstellt; zum Beispiel ist es eine Regel, daß Kinder ebenso leicht weinen wie lachen. Das ist wohl eine Regel, aber keine Regelung. Und weist man demgegenüber darauf hin, daß es doch auch Regelungen gibt, die den Unterstellten nicht bewußt zu sein brauchen, wie zum Beispiel, wenn der Lehrer in der Schule die Kinder nach dem Alphabet in die Bänke setzt, oder wenn das Gesetz bestimmt, daß alle Kinder in einem bestimmten Alter geimpft werden müssen, so setzt diese Regelung zu mindestens doch das Bewußtsein des Regelnden voraus. Bei einer äußeren Regelung wie der des sozialen Lebens, die einen bewußten Urheber der Regelung selbstverständlich nicht kennt und dazu noch ganz unabhängig verstanden werden will von irgendeiner bewußten Beziehung der Regelunterstellten auf sie, kommt man also schließlich dazu, diese äußere Regelung entweder als eine reale, unbekannt wie die Menschen umfassende Ordnung anzunehmen, die der Betrachter nicht anders erkennt als wie die bereits von einem unbekannten Aktuar besorgte Ordnung der Akten im Schranke, oder man müßte annehmen, daß diese Ordnung *erst im Bewußtsein* des Betrachters und nur in diesem vorhanden ist, daß also das soziale Dasein als ein geregeltes bloß *erscheint*. Im ersteren Falle wäre die äußere Regelung ein metaphysischer, im letzteren ein illu-

sionärer, in keinem Falle ein erkenntniskritischer Begriff. Im ersteren Falle wäre die Gesellschaft eine Realität ohne Zutun der Menschen, im letzteren eine Realität nur für einen Bruchteil der Menschen, nämlich die denkenden Betrachter des sozialen Daseins, und auch für diese nur im Zuge dieser Betrachtungen.[10]

Was Stammler zu dieser Überspannung seines Begriffes der äußeren Regelung geführt hat, das war die Besorgnis, daß derselbe seine erkenntniskritische Bedeutung verlieren könnte, sobald er psychologisch mißverstanden wird. Sobald man aus dem bloßen Denkmittel der Regelung überhaupt eine regelnde Motivation der einzelnen machte, war aller Sinn derselben als einer bloß logischen Erkenntnisbedingung dahin, und die Sozialkritik verwandelte sich in eine Sozialpsychologie. Deshalb strebte Stammler in der zweiten Auflage seines Buches noch mehr als in der ersten dahin, deutlich zu machen, daß der Begriff der äußeren Regelung *ja nicht als ein Faktor der tatsächlichen Beeinflussung* der Regelunterstellten aufzufassen sei, sondern nur als ein Element der denkenden Betrachtung ihres Verhaltens. Der ganze § 22 der zweiten Auflage, der neu eingeschoben ist, hat diese Klarstellung zur Aufgabe. In ihm warnt Stammler eindringlich davor, die äußere Regelung so zu verstehen, „als ob dieser Begriff erst dann und dadurch

[10] Man wende nicht ein, daß Stammler ja ausdrücklich betont, daß die äußere Regelung eine „von Menschen herrührende" ist. Denn es handelt sich hier natürlich nicht um die einzelnen geschichtlich verwirklichten Regelungen, die natürlich stets von Menschen gesetzt sind, sondern um den Begriff der äußeren Regelung überhaupt, der ihre Voraussetzung ist. Würde man auch diesen als „von Menschen herrührend" betrachten, so käme man dazu, das soziale Leben aus bewußter Vereinigung der Menschen hervorgehen zu lassen, also die alte Theorie vom Gesellschaftsvertrag auf einem langen und undenkbaren Umweg wieder aufzufrischen. Natürlich wäre man damit aus jeder Erkenntniskritik des Sozialen heraus- und in eine jeder Erkenntnis und Kritik spottenden Mythenbildung hineingeraten, was sicher der ganzen Richtung des Stammlerschen Buches direkt entgegen ist.

gegeben sei, wenn eine ‚soziale' Einwirkung auf gewisse Menschen tatsächlich vollzogen sei" (S. 118). Im Gegenteil, die äußere Regelung ist „nicht deshalb die Form des Begriffs ‚Gesellschaft', weil und soweit es ihr geglückt ist, auf gewisse Menschen in deren ‚Motivationsmechanismus' irgendwie ‚einzuwirken' (S. 118), sondern allein, weil der methodische Gedanke des zu Regelnden die formallogische Bedingung für diejenige grundsätzlich eigenartige Betrachtung des menschlichen Zusammenwirkens ist, die wir die soziale Betrachtung nennen" (S. 114). In Konsequenz dieser Darlegungen gelangt nun Stammler zu einer Konstatierung, die vielleicht nicht als Modifizierung seines Standpunktes in der ersten Auflage gemeint ist, wiewohl sie sich textlich als eine solche darstellt, im Grunde aber eigentlich nur die schon von Anfang an bestehende Zweideutigkeit des „grundlegenden" Begriffs von der äußeren Regelung demonstriert. Denn während wir bisher diese als die Form des sozialen Lebens zu betrachten angeleitet waren, heißt es nun umlernen: „Die Form der menschlichen Gesellschaft ist der Gedanke von der äußeren Regelung als der logischen Bedingung, unter welcher der Begriff des sozialen Zusammenwirkens von Menschen erst möglich wird." (S. 115.) Und das ist keine vielleicht bloß zufällige stilistische Entgleisung, sondern es entspricht nicht nur dem Sinne des zu diesem Zwecke neu eingefügten § 22, sondern wird nach Stammlers Gewohnheit überdies noch mehrfach ausdrücklich wiederholt. (S. 117, 118, 120.) [11]

So blaßt nun im eifervollen Bemühen Stammlers, seinen grundlegenden Begriff gegen Mißdeutung sicherzustellen, derselbe zu einer bloßen Weise der Betrachtung ab. Aus der Szylla gerät Stammler in die Charybdis: um nicht psychologisch zu werden, bleibt sein Begriff nicht einmal mehr logisch, sondern wird bloß methodologisch. Denn von einem konstitutiven

[11] Vergl. auch S. 99, wo statt der in der 1. Auflage gewählten Fassung: „Die konstitutive Bedingung vom Begriff des sozialen Lebens ist also eine äußere Regelung" es jetzt heißt: „ist also ausschließlich der Gedanke einer äußeren Regelung".

Charakter des nun so gefaßten Begriffs der äußeren Regelung kann jetzt keine Rede mehr sein. Es ist nämlich ein großer Unterschied, ob ich sage, die Regelung ist ein konstitutives Moment der sozialen Erfahrung, also der Gesellschaft, oder der Gedanke der Regelung ist eine grundlegende Bedingung der Betrachtung für soziale Untersuchungen. Denn im ersten Falle wäre die Regelung ein unentrinnbares Denkelement des Begriffs der Gesellschaft selbst, sie wäre kein Gedanke sondern ein transzendentaler Bestandteil des Denkens selbst, in welchem soziale Erfahrung auftritt. Im letzteren Falle dagegen ist sie eine bloße Richtschnur für eine Betrachtung, die überdies gar nicht notwendig ist, sondern auch unterbleiben kann.

Diese Verwandlung einer auf erkenntniskritische Grundlegung ausgehenden Bestrebung in eine bloß methodologische mußte sich in dem Augenblick vollziehen, in welchem Stammler zu der seltsamen Vorstellung kam, daß sein Merkmal des sozialen Lebens konstitutiv sein könne und gleichwohl von der Frage nach seiner bewußten Durchsetzung völlig loszulösen sei. Denn da nun einmal das soziale Leben eine Form des bewußten Lebens ist, welche die Totalität desselben erfaßt, so war es von vornherein bedenklich, etwas zum Konstitutiv desselben zu machen, was gerade von einer wesentlichen Seite dieser Totalität absehen sollte, nämlich von der Art der psychologischen Durchsetzung der äußeren Regelung. Eine erkenntniskritische Analyse des Sozialbegriffes, welche uns zeigen will, durch welche Denkelemente der Begriff einer sozialen Erfahrung zustande kommt, kann gar nicht von der Art und Weise absehen, in welcher die Tatsache des sozialen Verbandes für jedes Einzelbewußtsein verwirklicht wird: denn die Eigenart der sozialen Erfahrung besteht ja gerade in einer bestimmten Gestaltung des Bewußtseins, in welcher sich das konstituierende Merkmal des sozialen Daseins in jedem Einzelbewußtsein durchgeführt findet. Sie eröffnet sich nicht erst dem denkenden Betrachter, sondern sie wird unmittelbar von jedem Menschen erlebt, schon wenn er den Nebenmenschen auch nur ansieht und ihn hierbei nicht als ein Stück Natur, sondern als Wesen

seiner Art betrachten muß. Es ist daher dem Begriff eines transzendental-konstitutiven Merkmals ganz widersprechend, von ihm zu verlangen, daß es von der Frage der erfolgreichen Durchsetzung bei den von ihm konstituierten Objekten absehe. Was würde zum Beispiel von einer transzendentalen Bestimmung des Raumes zu halten sein, die sich nur als der Gedanke des Raumes einführen würde, als logische Bedingung für alle Erwägung räumlicher Gesetzmäßigkeit, im übrigen aber ausdrücklich erklärte, davon abzusehen, ob durch diese Form die einzelnen Objekte auch wirklich „erfolgreich" räumlich bestimmt seien! Es ist klar, daß die Raumanschauung ja nur dadurch transzendental und konstitutiv ist, daß sie nicht bloß den Gedanken des Raumes als logische Bedingung einer Betrachtungsweise, sondern den Raum selbst setzt als Erfahrungsbedingung für die Erscheinung räumlicher Körper überhaupt. Ich kann hier gar nicht die Vorstellung fassen, daß, sobald ich von der Art absehe, wie das konstitutive Moment des Raumes dem von ihm bestimmten Inhalt gegenüber durchgeführt ist, überhaupt noch etwas übrig bliebe. Ebenso müßte es mit dem Begriff der Regelung sein, wenn er wirklich ein konstitutiver wäre, und wie dies von dem transzendental-sozialen Merkmal der Bezogenheit des Einzelbewußtseins auf einen gattungsmäßigen Wert auch wirklich gilt. Daß dies nach Stammlers eigener und vielfach eingeschärfter Meinung nicht der Fall ist, ja daß wir sogar nicht einmal verlangen dürfen, daß die Regelung auch unmittelbar das Geregeltsein der ihr Unterworfenen bedeute, dokumentiert nur neuerlich und an einem entscheidenden Punkte die Unklarheit und Unausgedachtheit dieses angeblich erkenntniskritischen Begriffs.

So ergibt sich denn nun aus der bisherigen Untersuchung kein sehr vertrauenerweckendes Resultat für eine kritische Grundlegung der Sozialwissenschaft: zuerst ein vieldeutiger Begriff der Wissenschaft selbst, der jede Prägnanz logischer Beweisführung unmöglich macht, indem er zwei wesensverschiedene Auffassungsarten von Erscheinungen mit demselben Namen bezeichnet; sodann an Stelle

der berechtigten Ablehnung einer Gleichsetzung von Gesetzmäßigkeit und Kausalität nunmehr eine ganz willkürliche Identifizierung von praktischer mit sozialer Gesetzmäßigkeit und infolgedessen eine nicht minder willkürliche Trennung von naturaler und sozialer Erfahrung entsprechend der Unterscheidung von Kausalität und Teleologie; daraus weiter folgend eine nicht wirklich bis auf den Grund der Denkmöglichkeit gehende Analyse des Faktums der sozialen Erfahrung; endlich eine charakteristische Unsicherheit in dem grundlegenden Begriff der „äußeren Regelung" selbst, der zwischen einem apriorischen Erfahrungsbestandteil selbst und einer bloß logischen Voraussetzung der denkenden Betrachtung derselben schwankt. Dies alles würde bereits genügen, uns den Weg, den Stammler eingeschlagen hat, um uns aus der angeblichen Unausgedachtheit des auf kausaler Grundlage sich aufbauenden Marxismus zu retten, als einen direkten Irrweg erkennen zu lassen. Wir können auf ihm nichts Wesentliches an Klarheit gewinnen, was wir nicht auf andere, weniger verlustreiche Weise uns aneignen könnten. Denn es ist nur als ein großer Verlust an Klarheit und Bestimmtheit der sozialwissenschaftlichen Arbeit zu bezeichnen, wenn sie durch die Stammlerschen Äquivokationen ihre Mühe auf Probleme verwendet, die an sich gewiß zu den höchsten des Menschengeschlechtes gehören und in ihrer Bearbeitung auch für die Sozialwissenschaft nicht ohne Bedeutung bleiben können, aber trotzdem nicht die ihrigen sind, sondern immer solche der Ethik und Rechtslehre bleiben werden.[12] Und wenn wir nun zum Abschluß noch ein wenig näher auf die soziale Gesetzmäßigkeit eingehen, wie sie Stammler zur Grundlage seiner Sozialwissenschaft nimmt, werden wir durch die merkwürdigen Kon-

[12] Diese Grenzverwirrung muß schließlich auch diesen letzteren zum Schaden gereichen. Denn so wie es zu ihrer sicheren Entwicklung erforderlich war, sich aus dem Banne der Theologie zu lösen, so führt ein gleiches Lebensbedürfnis seit Kant sie dahin, sich kritisch von jeder Verbindung mit der Wissenschaft zu scheiden, da sonst ihr Normcharakter nicht zur autonomen Ausbildung gelangen kann.

sequenzen, zu denen wir mit ihr gelangen, in unserem ablehnenden Urteil vollends bestärkt werden.

5. Teleologische und normative Auffassung.

Zu seiner Auffassung, daß soziale Gesetzmäßigkeit gänzlich außerhalb des Bereiches der kausalen Gesetzmäßigkeit fällt, so daß also soziale Erfahrung als Teil der Naturerfahrung nicht möglich ist, sondern eine besondere Art ihr gegenüber ausmacht, wird Stammler durch nachstehende sonderbare Argumentierung geführt, der man genau folgen muß, um ihre Sprünge rechtzeitig zu bemerken. Er geht von der unbestreitbaren Tatsache aus, daß es neben der Kausalbetrachtung noch eine andere Auffassungsart, die Zweckbetrachtung gibt, was aber bei ihm in der sofort bedenklichen Fassung erscheint, daß die Kausalitätsbetrachtung nicht unsere ganze Erfahrung beherrsche; denn alles, was als ein erst durch den Willen des Menschen zu Bewirkendes anzusehen ist, macht nach Stammler ein Gebiet aus, bezüglich dessen noch gar keine Erfahrung vorliegt, welche die Kausalität ergreifen konnte. „Erfahrung als menschliche Wissenschaft ist abhängig und bedingt von gegebenen Erscheinungen ..." (S. 346.) Bezüglich der erst noch zu bewirkenden Erscheinungen, die eben deshalb auch gar nicht als kausal notwendig vorgestellt — sondern als das Werk eines wählenden und seine Zwecke abschätzenden Willens gedacht werden, tritt eine andere Gesetzmäßigkeit klar hervor als die kausale, nämlich die nach der richtigen Zwecksetzung fragende teleologische Gesetzmäßigkeit. Und sie tritt, wie wir sehen, nicht eigentlich neben die Kausalität, da ja diese bezüglich des erst noch zu Bewirkenden kein Anrecht hat, sondern sie tritt ergänzend zu ihr. Eben darin liegt ja das Recht der Zwecksetzung, die Begründung der besonderen, durch sie bewirkten Erfahrung und der auf sie gegründeten Wissenschaft, daß sie eine Stelle einnimmt, welche die Kausalität notwendig freilassen muß. Es ist, lehrt Stammler, nur ein unkritisches Mißverständnis, zu glauben, daß die Kausalität zukünftiger

Handlungen gleichwohl bestehe, wenn wir sie auch nicht einsehen. Das wäre eine mystische Art, von der Kausalität zu denken. Diese ist keine, unbegreiflich wie, in die Zukunft wirkende Kraft, überhaupt kein irgendwie für sich bestehendes Ding, „das als unumschränkter Selbstherrscher alle zukünftigen Möglichkeiten ausschließlich jetzt schon regierte" (S. 348), sondern sie ist nichts als eine Bedingung möglicher Erfahrungswissenschaft (S. 349), „als eine ganz allgemein gültige formale Art und Weise, in welcher wir Erscheinungen, die uns in der Anschauung gegeben werden, zu einheitlicher Auffassung ordnen" (S. 350). Damit also das Kausalitätsgesetz „in Aktion treten kann", muß Einzelmaterial vorliegen. „Woraus sich als sicher ergibt, daß unser Gesetz auf die Vorstellung von künftigen nur möglichen Handlungen und auf den Gedanken einer Wahl zwischen ihnen überhaupt noch keine Anwendung finden kann.... Menschliche Handlungen unterliegen der Betrachtung nach dem Kausalitätsgesetz erst dann, wenn sie Erscheinungen der Sinnenwelt geworden sind..." (S. 351.) Deshalb besteht auch zwischen kausaler und teleologischer Auffassung ein absoluter Gegensatz, so daß sie sich notwendig ausschließen. „Solange man zukünftiges Geschehen unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Kausalität vorstellt, so bleibt für teleologische Erwägung überhaupt kein Platz: von diesen beiden möglichen Betrachtungsweisen menschlichen Handelns ist jeweils immer bloß die eine gerade möglich." (S. 344.) Nur solche Handlungen, deren Eintritt man eben noch nicht als kausal notwendig erkannt hat, kann man sich als zu bewirkende vorstellen, wie es andererseits keinen Sinn hat, eine Handlung herbeiführen oder eine Entwicklung befördern zu wollen, die man als ohnedies kausal notwendig erkannt hat. (S. 355.) Über die noch zukünftigen Handlungen herrscht allein der Wille und die ihn regierende Gesetzmäßigkeit der Zwecksetzung. Wille ist ja nichts anderes als die Vorstellung einer erst zu setzenden, also noch nicht kausal notwendigen Handlung. Die Tatsache solcher menschlichen Handlungen ist unbestreitbar, ja sie umfaßt nahezu alle Handlungen, die wirklich

geschehen, da eine Handlung, die zugleich als kausal notwendig erkannt wird, nur äußerst selten vorkommt. Von allen diesen Handlungen ist nun keine andere Einsicht möglich als die nach der Gesetzmäßigkeit ihrer Zwecksetzung. Das heißt, da die Gesetzmäßigkeit der Zwecksetzung nur bestehen kann in der widerspruchslosen Einheit aller Zwecke überhaupt, so erfährt nun jede einzelne Zweckbetätigung eine Beurteilung nach der Richtung, ob sie in diese Einheit paßt oder nicht, ob sie einen für diesen obersten Zweck der Einheit richtigen Einzelzweck verfolgt oder nicht. Nur im ersteren Falle erscheint die Handlung selbst als gesetzmäßig, ihr Zweck als berechtigt. Im anderen Falle ist sie gesetzwidrig und unberechtigt. Gesetzmäßige und notwendige Handlungen sind auf dem Gebiet des zu Bewirkenden einzig und allein nur die im Sinne eines *obersten Zweckes*, eines Endziels berechtigten Handlungen. „Der Begriff eines solchen, von allem empirischen Beiwerk abstrahierenden unbedingten Endziels liegt also notwendig in dem Gedanken eines berechtigten Wollens, das nur an diesem Ziele gemessen werden kann. Die Aufstellung einer solchen Gesetzmäßigkeit findet ihre Berechtigung in der Möglichkeit, neben dem kausalen Werden kommender Begebenheiten auch menschliche Handlungen als zu bewirkende im Inhalt des Bewußtseins zu haben." (S. 354.) Und da die „äußere Regelung", wie wir sahen, eine solche des Zusammenwirkens ist, also eben auf die zu bewirkende Ausgestaltung des von ihr gesetzten sozialen Zusammenhanges gerichtet ist, so ergibt sich nun auch aus der erkenntniskritischen Erörterung der hier möglichen Gesetzmäßigkeit dasselbe Resultat, das schon die erkenntniskritische Erörterung des Sozialbegriffs selbst ergab: daß die Sozialwissenschaft auf kausaler Grundlage unmöglich ist, weil nicht nur ihr Grundbegriff, sondern auch ihre Gesetzmäßigkeit nur teleologisch gedacht werden kann.

Dies also soll uns von der Richtigkeit des Stammlerschen Standpunktes überzeugen und die Schlüssigkeit seiner Darlegungen von einer neuen Seite bestätigen. Ja, hier erst wird eigentlich der Stab über eine kausale So-

zialwissenschaft gebrochen. Denn dies wird allerdings für sie zur Schicksalsfrage, ob es von der Zukunft menschlichen Tuns und Lassens wirklich keine Kausalerkenntnis geben kann. Aber bei genauerer Betrachtung wiederholt sich auch hier dasselbe Schicksal an diesen Argumentierungen wie bereits an ihrem ersten Teil, daß sie ihr scheinbar so sicheres Ergebnis nur einer seltsamen Mischung von Wahrheit und Irrtum verdanken, bei welcher die Vertauschung von Begriffen abermals eine verhängnisvolle Rolle spielt.

Um mit dieser Vertauschung zu beginnen: Stammler setzt die Zweckbeziehung gleich mit der Wertbeziehung, er *identifiziert ohne weiteres teleologische und normative Betrachtungsweise*. Es geschieht dies aus jener eigenartigen erkenntnistheoretischen Grundrichtung heraus, in welcher er gleich wie Windelband, Rickert und Münsterberg, um nur die bedeutendsten Vertreter dieser Richtung zu nennen, auch die Logik und damit die wissenschaftliche Erkenntnis als eine teleologische Funktion, weil auf die Erreichung des Wahrheitszweckes gerichtet, betrachtet. Was gegen diese Richtung vorgebracht werden kann, die nicht genügend scharf das rein theoretische Moment des Erkennens des Wahren von dem Praktischen des Bekennens der Wahrheit unterscheidet, habe ich bereits des näheren darzulegen versucht.[13] Abgesehen hiervon, kann nun zweifellos jede normative Betrachtungsweise als eine teleologische aufgefaßt werden, indem man das Ziel ihrer Normen eben als den Zweck der Normierung betrachtet: so ergibt sich das Gute als Zweck der ethischen, das Schöne als Zweck der ästhetischen, das Wahre als Zweck der logischen Beurteilung. Es ist mehr als fraglich, ob dies auch wirklich geeignet ist, das Verständnis der Eigenart und des gesetzmäßigen Wesens des Normativen zu fördern; denn mit dem Begriff des Zweckes wird ein Element in die Betrachtung eingeführt, das erstens, wie wir sehen werden, nicht eindeutig ist und überdies die Gefahr psychologischen Mißverständnisses dessen mit sich führt, was doch nur erkenntnis-

[13] Kausalität und Teleologie, Kapitel XIII und XVI.

kritisch, nur transzendental verstanden werden darf. Es ist ja auch kein Zweifel, daß der Begriff des Zweckes hier an Stelle des Begriffs „Wert" steht, mit dem er auch wechselweise gebraucht wird. Dann wäre es aber doch besser, bloß von obersten Werten zu sprechen, nach denen alle Zwecksetzung beurteilt wird, weil dann doch gleich Wert und Zweck plastisch auseinandertreten, was viel zur Klarheit beitragen muß. Denn nun wird deutlich, daß jede Wertbeziehung zwar zugleich eine Zweckbeziehung sein kann, aber doch nicht muß, und daß umgekehrt nicht jede Zweckbeziehung eine Wertbeziehung sein muß. Es genügt zur erkenntniskritischen Analyse eines normativen Urteils, daß ich dessen notwendige Bezogenheit auf einen obersten Wert dartue. In der absoluten, freilich bloß formalen Geltung dieses Wertes liegt ja gerade die Autonomie der Wertung verankert. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse oder Schön und Häßlich besteht einfach in der tatsächlichen formalen Beziehung des Bewußtseins des Urteilenden auf die allgemeine Geltung eines solchen Unterschieds, wobei an irgend eine Zwecksetzung gar nicht gedacht wird. Nennt man nun diese Wertung zugleich eine Zweckbeziehung, so kann man damit nur entweder meinen, daß sich jeder Wertende in seiner Wertung auf einen obersten Zweck bezieht oder daß er durch die Wertung auf einen solchen Zweck bezogen wird. Im ersteren Falle wird die Wertung heteronom getrübt: sie gilt jetzt nicht mehr schlechtweg, weil der Wertende sie anerkennen soll, sondern weil sie der oberste Zweck des Wertenden ist, also weil er sie zugleich will — was ihrem eigentlichen Sinne ganz zuwider ist. Im letzteren Falle ist der oberste Zweck von der Wertung gesetzt, wird von ihr angestrebt und derart metaphysisch getrübt; in beiden Fällen geht gerade das verloren, was das eigentliche erkenntniskritische Faktum ist: die Bezogenheit des Bewußtseins auf Werte schlechtweg, die man zu Zwecken machen kann, ja sogar soll, aber worin ihre Gesetzmäßigkeit gar nicht besteht.

Wir müssen also festhalten: die normative Auffassung und die teleologische sind nicht ein und dasselbe. Sie

können zusammenfallen, müssen es aber nicht.[14] Zwecksetzung und Wertbeziehung müssen erkenntniskritisch gerade deshalb auseinandergehalten werden, weil sie praktisch sehr häufig zusammenfallen. Für Stammler ist wiederum der Umstand genügend, daß die Wertbeziehung mit einem Merkmal ihres weiteren Begriffs mit der Zweckbeziehung zusammenfällt. Weil jede Wertbeziehung auch eine Zweckbeziehung sein kann, setzt er nun beide einander gleich. Und so gilt ihm die Auffassung der Handlungen von Menschen als zu bewirkende, das heißt als unter Zwecken zu betrachtende, schon identisch mit derjenigen, die sie unter der Frage nach *berechtigten* Zwecken zu beurteilen hat. Wie sehr dies aber zu unterscheiden ist und welche Konsequenzen dies gerade in bezug auf die Gegenüberstellung der Kausalität zur Teleologie hat, das ergibt sich ohne weiteres aus dem Wesen der einfachen Zwecksetzung selbst.

Die Zweckbeziehung besteht in der Vorstellung eines zu *bewirkenden* Erfolges. Schon daraus allein ist ersichtlich, daß sie eigentlich gar nicht in Gegensatz zur Kausalität steht, da sie ja nur eine besondere Form derselben darstellt, nämlich die durch den Zwecke setzenden Willen herbeigeführte, also durch ihn verlaufende Kausalität. Wie alles Geschehen, so ist auch das bezweckte Geschehen ein Erfolgen aus Ursachen, nur daß diese Ursachen *zugleich von einem Bewußtsein gesetzt* werden, welches durch sie die Wirkung herbeiführen will und für welches dadurch diese Wirkung Zweck, die zu ihm führenden Ursachen aber Mittel werden. So zeigt sich also, daß die Zweckbeziehung als solche nichts anderes ist als eine subjektiv gefaßte Kausalität, die außer der Erwägung der Tauglichkeit der Mittel für den Zweck keine andere Erwägung anstellt, insbesondere keine Werterwägung. Denn der Zweck wird gewollt, nicht gewertet, und auch die Mittel zum Zweck werden nicht etwa an diesem

[14] Wohl das begrifflich Klarste zu diesem Punkte hat neuerdings Hans *Kelsen* in seinen „Hauptproblemen der Staatsrechtslehre" speziell mit Berücksichtigung Stammlers beigebracht. Vergl. 1. Kapitel, S. 14 ff. und 3. Kapitel, S. 66 ff.

gewertet, sondern nach ihrer Tauglichkeit, das heißt nach ihrer kausalen Eignung für die Erreichung des Zweckes ausgewählt. Für eine Frage nach einer Wertung oder Berechtigung eines Zweckes ergibt sich innerhalb der Zweckbestimmung selbst absolut kein Anlaß.

6. Kausalität und Zwecksetzung.

Der Zusammenhang der Zweckbeziehung mit der Kausalität ergibt sich noch deutlicher aus folgender Erwägung. Zwecksetzung tritt nur innerhalb eines Bewußtseins auf und ist eines der Merkmale des bewußten Daseins. Bewußte Wesen sind zwecksetzende Wesen. Da sie aber zugleich doch im Kausalzusammenhang des Naturgeschehens stehen, so ergibt sich, daß der Kausalnexus in diesem Zusammenhang eine eigenartige Modifikation erfährt, die mit der Eigenart der Bewußtheit dieser Wesen zusammenhängt. Ein jedes bewußte Wesen steht nämlich auf zweifache Art im allgemeinen Kausalzusammenhang: einmal als Naturkörper schlechtweg, so wie jedes andere Stück Natur, sodann aber durch das, was ihm spezifisch ist, durch sein Bewußtsein. Wenn also zum Beispiel ein Mensch durch einen Stoß vom Sessel fällt, oder wenn er bei einer Explosion in die Luft fliegt, oder wenn er auf ein Brechmittel sich erbricht, so sind dies durchweg Erscheinungen, bei denen die Kausalität nicht anders wirkt, als wenn ein Stein herabgeworfen oder in die Höhe geschleudert wird oder ein Automat nach Einwurf einer Münze einen Gegenstand von sich gibt. Allein der Mensch existiert eben nicht bloß als ein Stück Natur, sondern zugleich als ein Stück Bewußtsein, und sobald sich der Kausalzusammenhang auf ihn als bewußtes Wesen bezieht, das heißt also das Bewußtsein selbst in seine Wirkungsweise einbezieht, geht eine charakteristische Änderung mit der Form der Kausalität vor sich. Denn alles, was auf das Bewußtsein wirken soll, alles, was aus ihm weitertreiben soll, muß zuerst von der Form dieses Bewußtseins ergriffen werden. Darin besteht ja eben Bewußtsein, daß es alles, was mit seinem Sub-

jekt geschieht, diesem irgendwie vor die Seele stellt, bewußt macht. Dies geschieht nun in den notwendigen Formen alles Bewußtseins, zu welchen vor allem die stete und auf die Scheinheit bezogene Aktivität des Bewußtseins gehört. Wir sind uns unserer selbst gar nicht anders bewußt denn als stellungnehmende unausgesetzte Aktivität. Und deshalb können uns also auch Einwirkungen, die auf unser bewußtes Wesen gerichtet sind, nicht anders bewußt werden denn als Modifikationen unserer Aktivität, unserer Stellungnahme. Das heißt, die Kausalität in jenem Teile des Kausalzusammenhanges, der durch Bewußtsein abläuft, erscheint diesem selbst notwendig als durch dessen Aktivität vermittelt, von der Aktivität bestimmt; und da diese nur nach Zwecken gerichtet ist, so erscheint also die Kausalität hier notwendig als Zwecksetzung. Die kausale Einwirkung auf unser bewußtes Wesen kann uns gar nicht anders zum Bewußtsein kommen als in der Form von durch uns zu setzenden Willensakten, weil die Ursache selbst hier nur wirken kann, wenn sie ein Zweck geworden ist, den wir verwirklichen wollen. Zwecksetzung ist somit nichts anderes als die Kausalität selbst, nur mit dem Unterschied, daß sie erlebte Kausalität ist. Oder, wie Schopenhauer dies in seiner klassischen Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" zuerst mit plastischer Klarheit ausgedrückt hat: „Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen." [15]

Zwecksetzung ist also die unumgängliche Art, in der allein in einem wollenden Bewußtsein eine Kausalität möglich ist, die durch dieses Bewußtsein verläuft. Und es ist gar nicht möglich, eine menschliche Handlung kausal einzusehen, ohne den Zweckbegriff in die Kausalerklärung einzubeziehen. Was in der Natur der Satz bedeutet: keine Veränderung ohne Ursache, das bedeutet hier die Erkenntnis: keine Handlung ohne Zweck; denn dieser Zweck ist gar nichts anderes als die erlebte, mehr oder minder bewußt gewordene Kausalbestimmtheit der Hand-

[15] Sämtliche Werke (Reclam), III, S. 162 bis 163.

lung selbst.[16] Es hat sich sehr an der Klarheit der Untersuchungen besonders für das Problem der Willensfreiheit gerächt, daß die feinen Unterscheidungen Schopenhauers, wonach die Kausalität in dreifach verschiedener Art zur Durchsetzung kommt, zu wenig Beachtung gefunden haben. Wenn man die Unterschiede der mechanischen, der Reizwirkung und der Motivwirkung festhält, dann hat man damit drei Erscheinungsweisen, bei deren erster die Kausalität ohne jedes Bewußtsein, bei deren zweiter sie im Bewußtsein und bei deren drittem Fall sie durch das Bewußtsein verläuft. Man sieht daher, wie irrig es von Stammler ist, wenn er gegen Ihering, der den Unterschied von mechanischer und psychologischer Kausalität einführt, mit anscheinender kritischer Überlegenheit sagt: „Der methodische Fehler, der in der angeführten Meinung verborgen ist, liegt darin, daß zwischen zwei Arten von Kausalität unterschieden werden soll. Das geht nicht an. Begriff und Bedeutung der Ursache sind einheitlich." (S. 343.) An diesem Einwand ist nur so viel richtig, daß jede Unterscheidung einer anderen Art von Kausalität, bei der die Verbindung von Ursache und Wir-

[16] Vergl. hierzu W. Wundt, Logik, 3. Auflage, I, S. 633 ff., und III, S. 49, ebenso auch in „Naturwissenschaft und Psychologie" (Leipzig 1903), S. 16 ff., und Chr. Sigwart, Der Kampf gegen den Zweck in „Kleine Schriften", 1. Band, S. 45 ff. Wenn Otmar Spann gegen Sigwart meint, es sei eine unhaltbare Meinung, daß die kausale und die teleologische Methode sich nicht ausschließen (a. a. O., S. 171), so rächt sich hier auch an ihm die Unterschätzung der hier zu trennenden Begriffe als bloß terminologischer Fragen. Denn er kommt zu seiner Ansicht natürlich nur dadurch, daß er die teleologische Auffassung nicht von der normativen unterscheidet, welche nicht bloß Zwecke setzt, sondern sie stets auch beurteilt. Nur diese letztere ist mit der kausalen unvereinbar und in einer und derselben Methode nicht möglich. Deshalb muß er dann auch später, um seinen eigenen funktionalen Gesellschaftsbegriff von dem Vorwurf einer teleologischen, id est normativen Auffassungsweise zu retten, selbst auf den Unterschied aufmerksam machen, der darin besteht, die Zwecke im kausalen System der Mittel oder im ethischen System der Werte zu betrachten. (A. a. O., S. 225.)

kung weniger stringent wäre als bei der sogenannten mechanischen, allerdings abzulehnen ist. Eine psychische oder psychologische Kausalität zu dem Zwecke zu konstruieren, um durch sie gleichsam ein Hintertürchen aus der Strenge der Kausalität in die Laxheit eines „freien" Willens zu öffnen, ist eine freilich öfters versuchte, aber stets scharf zu bekämpfende Unklarheit des Denkens. Aber so liegt die Sache eben hier nicht. Denn auch wir bestehen energisch darauf, daß es nur eine Kausalität gibt, deren Kausalverbindung stets und überall die gleiche Unverbrüchlichkeit in der Folge der Wirkung aus der Ursache setzt. Aber sie hat eben dreierlei Typen dieser Wirkungsfolge, so wie etwa dasselbe Licht durch ein blaues Glas gesehen nun einen farbigen Schein wirft und durch ein Prisma gesehen in charakteristischer Weise abgelenkt wird.[17]

Es ist also nicht nur kein methodischer Fehler, diese Verschiedenheit der Erscheinungsformen der Kausalität zu beachten, sondern es ist im Gegenteil ein kardinales Übersehen, welches Stammler merkwürdigerweise mit seinem

[17] Ohne uns auf die Polemik gegen Jhering einzulassen, die für den obigen Sachverhalt nicht entscheidend ist, zeigen die Beispiele, die Stammler anführt, um darzutun, daß der Unterschied zwischen mechanischer und psychologischer Kausalität ein ganz relativer und schwankender ist, wie wenig er die Unterscheidung selbst gewürdigt hat. Er fragt, wenn der Hund trinkt, um den Durst zu löschen, und man dieses psychologische Kausalität nennt, „soll das letztere auch von dem jungen Tiere gelten, das zum erstenmal von der Mutter gesäugt wird? Oder vom Ohnmächtigen, dem der Arzt stärkende Tropfen einflößt?" (S. 342). Man sieht, daß Stammler der Begriff der Reizwirkung ganz fremd ist. Wie man überdies einen Ohnmächtigen als Gegenbeispiel für eine „psychologische" Kausalität verwenden kann, ist mir unverständlich. Und wenn Stammler schließlich fragt, wohin man den Schmerzensschrei eines auf die Hühneraugen Getretenen verweisen will, in die psychologische oder in die mechanische Kausalität, so liegt in dieser reizvollen Frage, die vom Reiz selbst so gar nichts ahnt, der eigentliche Schmerzensschrei des durch logische Fehltritte so sehr mißhandelten Willensproblems.

sonstigen Widerpart, dem Naturalismus, teilt, nicht stets im Bewußtsein zu behalten, daß die Kausalbeziehung innerhalb der Sphäre des Lebens überhaupt und schon gar innerhalb jener des Bewußtseins eine ganz spezifische Gestaltung erfährt, die eben die besondere physiologische, respektive psychische Kausalität ausmacht. Freilich, wenn man die Kausalbeziehung stets nur nach dem Typus der mechanischen Stoß- und Zugwirkung vor Augen hat und hiervon innerhalb der Lebens- und Bewußtseinsvorgänge nichts Analoges konstatieren kann, ist es möglich, daß man zu der Auffassung geführt wird, bei den menschlichen Handlungen eine gewisse Befreiung von der Kausalität aufzeigen zu können, sei es auch nur in der seltsamen und gleich zu besprechenden Form, wie dies bei Stammler geschieht, indem das Kausalgesetz auf gegebene Erfahrung beschränkt wird, also auf erst in die Zukunft fallende Wirkungen menschlichen Tuns keine Anwendung erleide. Und nur auf diese Weise treten dann Kausalität und Zwecksetzung gegeneinander in einen ausschließenden Gegensatz, während sie in Wirklichkeit ein und dasselbe sind, nicht etwa eine zweifache Auffassung desselben Geschehens, eine teleologische neben der kausalen, sondern eine besondere Auffassung und Erlebnisweise der Kausalität selbst.[18]

Es wiederholt sich übrigens auch hier die schon bei der Grundlegung der Sozialwissenschaft konstatierte Erscheinung, daß Stammler gerade zum Ausgangspunkt seiner Beweisführungen Behauptungen verwendet, die als selbstverständlich eingeführt werden und deshalb ganz unbewiesen bleiben. So wie er früher ganz willkürlich davon ausging, daß soziales Leben etwas Eigenartiges gegenüber dem Naturdasein sein muß, statt vorerst zu fragen, ob es nicht auch innerhalb desselben eigenartig

[18] Die Lehre von der psychischen Kausalität mit ihren Haupteigentümlichkeiten der mangelnden Äquivalenz von Ursache und Wirkung und ihrer Beziehungslosigkeit zum Prinzip von der Erhaltung der Energie ist besonders von Wilhelm Wundt ausgebildet worden. Vergl. hierüber speziell „Logik", III, S. 251 ff.

sein könne, so gelangt er hier zu der gegenseitigen Ausschließung von Kausalität und Teleologie durch die ganz willkürliche Aufstellung, daß von Willens*vorgängen* nur gesprochen werden kann, wo ein Effekt noch nicht eingetreten, respektive kausal noch nicht als notwendig eingesehen ist. In dieser Begriffsbestimmung verrät sich wiederum sehr drastisch, wie Stammler ganz außerstande ist, von seinem bloß praktischen Standpunkt abzugehen und einen theoretischen einzunehmen. Er unterscheidet gar nicht den Willen als Bewußtseinseinrichtung, also als Erlebnis, und den Willen als Vorgang innerhalb des Geschehens überhaupt, und identifiziert demzufolge Zwecksetzung und Zweckbetrachtung. In der Zwecksetzung ist der Mensch ein *handelndes* Wesen und erlebt die mit ihm vorgehende Kausalität in der Form der Zweckbestimmung seines Willens, der nicht, wie Stammler meint, bloß eine *Vorstellung* von einem zu bewirkenden Gegenstand ist, sondern die auf die Realisierung desselben gerichtete *Aktivität* des Bewußtseins. In dieser Aktion bezieht sich nun das Wollen selbst natürlich stets auf die Zukunft und hat das Bewußtsein seiner Spontaneität, woran selbst eine Erkenntnis der kausalen Notwendigkeit seiner Ziele nichts zu ändern vermöchte, wie noch zu zeigen sein wird. Dagegen ist die Zweckbetrachtung eine Auffassungsweise des *erkennenden* Menschen, wenn er, nicht selbst im Akte des Wollens begriffen, Willensvorgänge überhaupt denken will. Und daraus ergibt sich sofort: nicht bloß die in ihrer kausalen Notwendigkeit noch nicht eingesehenen zukünftigen menschlichen Handlungen, sondern ebenso auch die kausal aufgeklärten vergangenen Handlungen können uns stets nur als durch einen Willen, der sie bewirken sollte, verständlich werden, erscheinen als Vorgänge, die nur durch Auffindung der in ihnen enthaltenen Zweckbeziehungen begreiflich werden; so daß, weit entfernt, daß Willenshandlungen den Begriff der Kausalität als widersprechend ausschließen, wir sie gar nicht anders kausal begreifen, als wenn wir sie in ihren Zwecken verstanden haben. Wäre Stammlers unmotivierte Identifizierung von Willensbetätigung und Willensvor-

gang zuzulassen, die ihn dazu bringt, das ganze Gebiet der Willensvorgänge mit ihrem bloß in die Zukunft fallenden Teile, der kausal noch nicht begriffen ist, zusammenfließen zu lassen, so käme man zu einer ganzen Reihe seltsamer Konsequenzen. Denn alle bereits in der Vergangenheit erfolgten Handlungen, deren Kausalität bekannt ist, verlören dadurch ihren Charakter als Willenshandlungen, und da dies schließlich bei allen Handlungen durchzuführen möglich ist, so würde sich der Wille als eine bloße Illusion im Akte des Handelns darstellen — eine Negierung der Eigenbedeutung des zwecksetzenden Willens, die der kausalen Betrachtung ganz fernliegt. Und weiters müßte man in jenen Fällen, in denen man die kausale Notwendigkeit des eigenen Handelns einsieht, gar nicht mehr wollen können, sondern sofort das Bewußtsein eigenen Wollens verlieren. Ja, für den Fall, als die Kausalbetrachtung einmal so weit vordringen sollte, was doch theoretisch nicht undenkbar ist, die Willenshandlungen des einzelnen genau vorherberechnen zu können, müßte damit das Wollen aufhören! Und da für Stammler Sozialwissenschaft nur möglich ist in der Gesetzmäßigkeit eines zu bewirkenden Zusammenhanges des sozialen Lebens, so müßte durch die vollständige kausale Erkenntnis des gesellschaftlichen Werdens und Wirkens — dieses Ideal der wirklichen Sozialwissenschaft — für ihn gerade alle Sozialwissenschaft zu Ende sein!

7. Wollen und Müssen.

Allein diese fast abstrusen Konsequenzen glaubt Stammler nicht fürchten zu müssen, da er sich gegen dieselben durch eine ihm kritisch scheinende Begrenzung des Geltungsbereiches der Kausalität geschützt hält. Was Stammler darüber ausführt, daß die Kausalität, weil sie doch nur eine Erkenntnisbedingung und nicht eine mystische Realität sei, auf zukünftige bloß mögliche Handlungen nicht anwendbar sei, muß gerade vom Kantschen Standpunkt das größte Befremden erregen. Wieder geschieht es hier, daß Stammler in seiner Argumentierung

einen Begriff einschiebt, den er ganz willkürlich bestimmt, ohne dies aber zu begründen. Es ist dies hier der Begriff einer „Erscheinung". Er sagt, Kausalität sei nur eine formal einheitliche Art, das Mannigfaltige vorkommender Erscheinungen zu ordnen, woraus er folgert, daß Erscheinungen erst gegeben sein müssen, damit die Kausalbeziehung in Aktion treten könne. Da erst zu bewirkende Handlungen aber noch nicht gegeben sind, so sind sie auch nicht Erscheinungen, die unter das Kausalgesetz fielen. Er identifiziert also den Begriff der „Erscheinung" geradezu mit dem Begriff der Wahrnehmung, was sich auch daraus zweifellos ergibt, daß er zur Begründung seiner Ansicht hervorhebt, daß Vorstellungen bloß möglicher oder erst zu wählender Handlungen das direkte Gegenteil von dem seien, was man als „Wahrnehmung" bezeichnet. (S. 351.) Nun ist aber der erkenntniskritische Begriff der Erscheinung mit Wahrnehmung nicht identisch. Er soll ja nur den Gegensatz zum Ding an sich bedeuten, die stete kritische Erinnerung, daß wir die Dinge erkennen nicht wie sie sind, sondern wie sie uns erscheinen, und umfaßt insofern nicht nur die bloßen Wahrnehmungen, sondern die ganze Erfahrung überhaupt, also auch die mögliche Erfahrung. Deshalb definiert Kant auch die Erscheinungen geradezu als „Gegenstände einer möglichen Erfahrung".[19] Diese „mögliche Erfahrung" umfaßt sowohl das tatsächlich Eingetretene wie auch das bloß Gedachte. Ja, gerade bezüglich dieses letzteren hat der Kantsche kritische Erfahrungsbegriff die polemische Schärfe, daß durch die alleinige Beziehung auf die Bedingungen der Erfahrung sich unterscheide, was Gegenstand einer möglichen Erfahrung sei und was als ein bloßes Gedankending, als eine metaphysische Annahme aus aller möglichen Erfahrung zu verweisen sei. Die Kausalität ist nur eine dieser Bedingungen möglicher Erfahrung. Sie ist nicht eine Form bloß der eingetretenen Erscheinungen, sondern der Auffassung von Erscheinungen überhaupt. Sobald also das Bewußtsein künftige Erfahrung erwägt, so hat die Kausalität genau dieselbe Bedeutung wie be-

[19] Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam), S. 261.

züglich gegenwärtiger Erfahrung, weil Erfahrung im erkenntniskritischen Sinne überhaupt nicht gleichbedeutend ist mit wahrnehmungsmäßig Gegebenem, sondern mit im Denken Gegebenem, sofern dieses Denken innerhalb der Bedingungen der Erfahrung verbleibt. Gewiß ist die Kausalität nichts für sich Bestehendes, da sie eben nur eine Form unseres Denkens ist. Aber deshalb reißt sie auch nur mit dem Denken ab. So weit das Denken reicht, so weit auch die Kausalität. Und sobald das Denken auf zukünftiges Handeln von Menschen gerichtet ist, hat es damit zugleich den Erscheinungsstoff für die Kausalität beschafft, an welchem diese nicht nur in Aktion treten kann, sondern muß.

Dies wird man wieder nur dann nicht zugeben, wenn man sich von vornherein dieses zukünftige Handeln nur aus dem Zentrum des wollenden Menschen, also praktisch, und nicht aus dem Standpunkt des eben dieses Wollen beobachtenden Menschen, also theoretisch, vorstellt. Und selbst für den Wollenden wird seine eigene, erst zu bewirkende Handlung unter die Kausalbetrachtung treten, wenn er beginnt, über ihre Möglichkeit, ja ihre vielleicht schon vorhandene Notwendigkeit zu reflektieren. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum Stammler zwar die Zukunft der Ereignisse keine Schranke für die Kausalität sein läßt bei reinen Naturvorgängen, dies aber bei menschlichen Handlungen behauptet. Etwa deshalb, weil die astronomische Vorausberechnung bereits möglich ist, die menschliche noch nicht? Aber gerade K a n t, der doch gewiß wußte, was die Phänomenalität der Kausalität bedeute, ist es, der wiederholt nicht nur die unausweichliche Bestimmtheit, sondern sogar Vorherbestimmtheit der menschlichen Handlungen eingeschärft hat, so insbesondere in der berühmten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen

Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- und Sonnenfinsternis ausrechnen könnte." [20]

Die Erkenntniskritik verbietet uns also nicht, die Kausalität auch auf zukünftige Handlungen auszudehnen, sogar nicht im Bewußtsein des Wollenden selbst. Daß ich will, ist eine durch keine Kausalerkenntnis aufhebbare Grundtatsache meines Bewußtseins. Selbst wenn ich von vornherein überzeugt bin, daß ich nichts will, was ich nicht muß, werde ich es immer doch noch wollen müssen. Darum wird auch der konsequenteste Determinist, der schon von Kindesbeinen an durch deterministische Eltern zu seiner Denkart angeleitet wurde, doch keinen Augenblick sich als eine bloße Maschine betrachten, die nach mechanischer Notwendigkeit ihren Gang nimmt, sondern

[20] Kant, a. a. O., S. 120. Vergl. auch Kritik der reinen Vernunft, S. 606: „Der Wille mag auch frei sein, so kann dies doch nur die intelligible Ursache unseres Wollens angehen. Denn was die Phänomene der Äußerungen desselben, das ist die Handlungen, betrifft, so müssen wir nach einem unverletzlichen Grundmotiv, ohne welches wir keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären." Man sieht, daß gerade der kritische Standpunkt, die Kausalität nur als eine Form der Erscheinungen aufzufassen, alle menschlichen Handlungen ausnahmslos, sowohl die bereits verflossenen als die eben sich vollziehenden wie die erst noch zu bewirkenden für die Betrachtung ganz unentrinnbar in die Kette des Kausalzusammenhanges verflicht. Nur von einem nicht phänomenalen Standpunkt aus, den Kant einen metaphysischen nennt, weil mit ihm jede Erfahrung aufhört, ist es möglich, sich von der Kausalität zu befreien. Die Ethik, Kants praktische Vernunft, gibt diese Befreiung auch noch nicht: aber sie ermöglicht, ja fordert durch die Konstatierung eines eigenartigen Faktums unseres Bewußtseins, des Sittengesetzes, eine neue Betrachtungsweise menschlichen Seins und Handelns, mit welcher dasselbe zwar sicher aus jeder theoretischen Betrachtung ausscheidet, dafür aber in einer Unmittelbarkeit gewertet wird, die seine metaphysische Beschaffenheit gleichsam in einer Hülle weniger darbietet. Darüber mehr in meinem demnächst erscheinenden Buche über „Naturalismus und Ethik".

ganz im Gegenteil einen kräftig entwickelten, starken Willen haben, da er weiß, wieviel bei dessen Äußerungen auf die durch ihn verlaufende Motivation ankommt. Necessitierung des Willens, Vorherbestimmtheit desselben durch Kausalität heißt eben gar nichts anderes, als daß bestimmte Ursachenreihen in einem menschlichen Bewußtsein landen, in welchem sie aus der konkreten Art der Beschaffenheit dieses Bewußtseins und seiner eben gegebenen Situation eine Wirkung hervorrufen, die diesem Bewußtsein nur als Zweck seines Handelns erscheinen kann. Wenn man mir vorausberechnen könnte, daß ich am nächsten Tage um 11 Uhr vormittags werde abreisen müssen, so wird diese Berechnung doch nicht in der Weise sich realisieren, daß ich am nächsten Tage etwa wegen dieser Rechnung reisen müßte, sondern daß sich meine ganze innere und äußere Situation am nächsten Tage schon geraume Zeit vorher, also etwa infolge eines in der Frühe eingetroffenen Telegramms, so gestaltet haben wird, daß ich um die bezeichnete Stunde reisen *will*. Und sobald sich diese Situation vollständig eingestellt hat, wie anders soll sie sich mir dokumentieren, als daß ich eine bestimmte Vorstellung — die Reise — *als eine zu bewirkende* erhalte?

Und damit löst sich nun auch jenes Scheinproblem Stammlers, das so viel Verwirrung besonders bei der Beurteilung der materialistischen Geschichtsauffassung angerichtet hat: daß es keinen Sinn habe, von einem Ereignis, dessen zukünftigen Eintritt man als kausal notwendig erkannt habe, noch zu sagen, daß man es befördern wolle, daß man seinen Eintritt herbeiführen müsse. Hier wirkt die Verwechslung des theoretischen und praktischen Standpunktes fort. Sonst müßte der folgende Unterschied doch klar sein: das eine, die Vorausbestimmung der Kausalität, ist *Erkenntnis*, das andere, das Herbeiführen des Vorausbestimmten, ist *Wollen*, beides aber bezieht sich auf ein und dasselbe. Denn es findet ja nur eine zweifache Auffassung statt. Das eine Mal unterliegt die Willenshandlung derselben Betrachtung wie jeder andere Naturvorgang; dies ist Sache der Wissen-

schaft. Das andere Mal aber betrachten wir überhaupt nicht, sondern stehen mitten in der Handlung selbst, in welcher diese natürlich nur durch unseren Willen möglich wird. Die Handlung ist daher notwendig nur durch unseren Willen. Dieselbe Handlung, deren Eintritt sich dem reflektierenden Geiste als notwendig ergab, wird in dem wollenden Bewußtsein nach Erwägung vieler Möglichkeiten des Willens schließlich als Entschluß hervorgehen. Und daran würde sogar die astronomische Voraussicht im Bewußtsein des Wollenden selbst nichts ändern. Denn sie kann ihm doch nicht das Überlegen und Wollen ersparen, auf welchem die Rechnung eben beruhte. Nehmen wir an, von zwei Jockeis hätte der eine die Möglichkeit gehabt, seinen Sieg vorauszuberechnen. Braucht er nun am Renntag etwa gar nicht mehr zu reiten?! Wird die Rechnung statt seiner am Ziel ankommen, oder wird er nicht geradezu wie ein mathematisch ganz unfähiger Jockei sein Pferd besteigen, es antreiben und kunstgerecht zum Ziele führen müssen? Ja, wenn bei diesem Rennen der andere ihm für Augenblicke vorstürmt, wird er da sagen können: „Ach was, ich habe ja meinen Sieg auf dem Papier!“ und den anderen vorauslaufen lassen, oder wird er sich nicht vielmehr jetzt in die Bügel setzen und aus seinem Pferd herausholen, was möglich ist, um dem Konkurrenten wieder zuvorzukommen? Es wäre eine ganz lächerliche Vorstellung von der Kausalität menschlicher Handlungen, die alles dies verneinen möchte, bloß weil der Jockei zugleich ein Meister wissenschaftlicher Vorausberechnung wäre. Aber der andere Jockei? Wird er reiten wollen, wenn er weiß, daß er unterliegt? Er wird reiten müssen, weil dies sein Geschäft ist, weil er davon lebt, und er wird gut reiten, weil er unter der Kontrolle der Öffentlichkeit steht, weil sein Beruf davon abhängt und weil auch sein Ehrgeiz dies verlangt. Meint man aber übrigens, daß die genaue Voraussicht des Mißerfolges das Wollen selbst beheben müßte, so hat man gewiß nicht unrecht, sobald nicht andere Motive, wie etwa im obigen Beispiel Existenzfragen, das Wollen gleichwohl erhalten. Denn die Vor-

aussehbarkeit des Mißerfolges bedeutet dann ja nichts anderes, als daß in den Motiven der einzelnen eine Abschwächung oder aber eine äußere Durchkreuzung eingetreten ist, vermöge welcher die auf diesen Erfolg gerichteten Willensbestrebungen in der Zukunft selbst schwächer werden oder ganz unterbleiben.

Es ist also klar: die Erkenntnis der kausalen Notwendigkeit zukünftiger Handlungen verhindert nicht nur, daß diese trotzdem zu ihrer Zeit gewollt werden müssen, sondern sie beseitigt diesen Willenscharakter auch nicht einmal für das Bewußtsein desjenigen selbst, der diese Erkenntnis hat. Im Bewußtsein des Wollenden wird stets der ganze Prozeß einer notwendigen Entwicklung nur durch eine Fülle von Vorstellungen der Hoffnung, Erwartung, Planung und Überlegung, auch des Zweifels und der Niedergeschlagenheit ablaufen; stets wird er das, dessen Eintritt er als notwendig erkannt hat, vor allem zum Ziele seines Handelns machen und andere dafür zu gewinnen streben müssen. Ja, sogar seine eigene notwendige Tat wird für ihn, solange sie nicht gesetzt ist, immer zuerst nur als eine unter anderen möglichen erscheinen; das heißt seiner Erwägung werden verschiedene Situationen, die für sein Wollen motiviert sein können, als ebensoviel Möglichkeiten erscheinen, eben weil er sich noch in keiner dieser Situationen befindet und weil die Situation, in welcher er schließlich durch das Spiel seiner intellektuellen Kräfte, seiner Neigungen und Triebe und unter der Einwirkung seiner äußeren Bestimmungen wirklich motiviert wird, stets zusammenfällt mit dem wirklich gefaßten Entschluß, mit der Betätigung seines Willens, über die nicht mehr reflektiert wird, sondern die einfach vor sich geht. Die Zukunft wird in einer kausalen Voraussicht eben nur vorhergesehen, aber nicht vorhererlebt. Erleben und gestalten müssen sie immer noch die Menschen selbst, bloß daß sie vielleicht sie besser werden gestalten können, wenn die Voraussicht eines kleinen Teiles ihres Weges schon jetzt als Motiv zu wirken beginnt, dessen Wirkung den späteren Teil desselben immer leichter wird vorauserkennen lassen.

So ergibt sich uns also, daß Zwecksetzung und Kausalität keinen Widerspruch in einem und demselben Bewußtsein bedeuten, ja daß die Vorstellung einer zu bewirkenden Handlung nur die Form ist, in der die Kausalität willensmäßig erscheint, und daß wir andererseits selbst kausal begriffene Handlungen, seien sie vergangene, gegenwärtige oder zukünftige, gar nicht anders als nach Zwecken verlaufend ansehen können. Und es ergibt sich weiter, daß diese Zwecksetzung als bloße Form der psychischen Kausalität noch gar keine notwendige Beziehung auf eine Beurteilung der Zweckbeziehung nach einem obersten Gesichtspunkt aufweist, daß also die Frage der Berechtigung eines Zweckes überhaupt gar nicht auftaucht, solange man die menschlichen Handlungen bloß beobachtet und untersucht, was allein Gegenstand der Wissenschaft ist, und nicht richtet und bewertet, womit man, wie notwendig dies auch sonst sein mag, jedenfalls nicht mehr Wissenschaft betreibt.

Gerade das letztere unternimmt aber Stammler. Er scheint ein gewisses Gefühl dafür zu haben, daß seine Einrede der Unzuständigkeit der Kausalität für zu bewirkende Handlungen von der Judikatur der Erkenntniskritik verworfen werden wird, und deshalb möchte er sich vergleichen auf die Tatsache, daß wir doch jedenfalls den Gedanken von vorzunehmenden Wahlen, von kausal nicht begriffenen und erst zu bewirkenden Handlungen haben. „Warum soll die Möglichkeit, künftige menschliche Handlungen nicht als erscheinende, sondern als zu bewirkende vorzustellen, durch einen Grundsatz ausgeschlossen werden, der nur für die objektive Erkenntnis der Erscheinungen gilt?“ (S. 351.) „Weshalb soll dieser Gedankeninhalt eine Wahnvorstellung sein?“ (S. 352.)

Das heißt aber die Frage gründlich verschieben. Niemand kann behaupten, daß der Gedanke einer erst durch eigene Wahl möglichen zukünftigen Handlung ein Wahn ist; wie sahen, wie der Determinist sogar hiervon überzeugt sein muß. Und vollends niemand, der durch die Schule der Erkenntniskritik gegangen ist, wird die Eigenart und die Eigenbedeutung jener Auffassung bestreiten, in der menschliche Handlungen nicht kausal abgeleitet,

sondern normativ beurteilt werden. Aber das ist allerdings entschieden zu bestreiten, daß die Auffassung menschlicher Handlungen als noch zu bewirkender schon identisch ist mit dieser normativen Beurteilung, und daß durch die bloße Aufzeigung ihrer bereits die kausale Betrachtung ausgeschlossen ist. Was Stammler jetzt zuletzt sagt, ist nichts anderes, als daß es neben der kausalmechanischen und der kausalteleologischen auch eine normative Betrachtung gibt. Für diese Einsicht wohl allzuviel des Lärmes. Ihm genügt diese Möglichkeit normativer Betrachtung sozialer Vorgänge neben der Kausalität, um letztere als weiter für die Sozialwissenschaft nicht mehr in Betracht kommend zu erklären. Er hätte aber doch die Unmöglichkeit der Kausalbetrachtung darlegen müssen, um diesen Schluß zu rechtfertigen, und hätte dann mehr bewiesen, als er wollte, nämlich die Unmöglichkeit der Sozialwissenschaft selbst. Denn normative Beurteilung des sozialen Lebens ist zwar eine gewiß sehr wichtige Sache, aber doch zweifellos etwas ganz anderes als Wissenschaft. Und wieder eine andere Frage ist es, ob die notwendige Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins, seine Handlungen auf Werte zu beziehen, das heißt also zu beurteilen, nicht vielleicht *innerhalb* des Kausalzusammenhanges von Bedeutung ist, wozu freilich gehört, daß man die besondere Form der psychischen Kausalität bereits erkannt hat. Wir haben bereits gesehen, daß dies der Fall ist und daß der Begriff der psychologischen oder, wie ich lieber sagen möchte, sozialen Kausalität hierdurch eine weitere, folgenreiche Bestimmung erfährt.[21]

* * *

So bestätigt sich also tatsächlich, was wir zu Anfang dieser Erörterungen bereits über die kritische Grund-

[21] Vergl. hierzu auch Kapitel I, S. 13 ff., und Kapitel VI, S. 143. In der Nichtberücksichtigung dieser der psychischen und sozialen Kausalität immanenten Wertungsbeziehung des menschlichen Bewußtseins liegt eine der Ursachen, die neuerdings eine kritische Richtung der Sozialwissenschaft unter der Führung von *Max Weber* und *Werner Sombart*

legung der Sozialwissenschaft durch Stammler sagten: sie schafft mehr Verwirrung, als sie selbst beseitigen konnte. Sie war gerechtfertigt in dem Streben, die unkritische Verwechslung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit zu zerstören, die Eigenbedeutung der normativen Gesetzmäßigkeit zu betonen, und sie hätte Großes leisten können, wenn sie klipp und klar das Feld dieser normativen Betrachtung *neben* der kausalen abgesteckt hätte, ohne den Anspruch zu erheben, den Sozialbegriff aus dem Normativen abzuleiten und soziale Gesetzmäßigkeit nun ganz in normativer aufgehen zu lassen. Dieser Weg war nur durch eine Häufung von Begriffsunbestimmtheiten und Fehlschlüssen gangbar zu machen und hatte überdies eine ganz und gar unzureichende Begriffsbestimmung der Wissenschaft und eine ebenso unausgedachte Aufstellung des Sozialbegriffs zum Ausgangspunkt. Wollte man übrigens selbst dieser Stammlerschen Sozialwissenschaft ihren Namen als Wissenschaft belassen, so würde sich da-

---

zu einer sonderbaren Überspannung der Forderung einer objektiven Wissenschaft geführt hat. Die eigenartige Bedeutung, welche die soziale Gesetzmäßigkeit dadurch erfährt, daß sie nicht bloße Kausalfolge, sondern stets *gerichtete*, also gewertete Kausalfolge ist, die ebendeshalb eine Entwicklung darstellt, bringt es mit sich, daß Stücke dieses Kausalzusammenhanges, die erst noch zu verwirklichen sind, notwendig als Werte in die Wissenschaft selbst einbezogen werden müssen, aber wohlgemerkt als Werte *nicht wegen ihres Wertes*, *sondern wegen ihrer kausalen Notwendigkeit*. Nur daß diese selbst bloß als Produkt von Wertungen zu verstehen sind, die selbst wieder in ihrem kausalen Entstehen und Allgemeinwerden aufzuzeigen sind. Deshalb ist die Forderung nach einer wertfreien Sozialwissenschaft im Grunde ein ebensolches Mißverständnis nach der einen wie das einer kausalfreien Sozialwissenschaft bei Stammler nach der anderen Seite. Und wie bei Stammler sich die Groteske einer Sozialwissenschaft ergibt, die ihren Gegenstand stets nur in der Zukunft hat, so hier die Enge einer Wissenschaft, die verzichten müßte, vorauszusehen, weil sie keine einzige Tendenz auf die Möglichkeit ihrer Durchsetzung oder Verdrängung untersuchen kann, ohne die Wertung als Kausalfaktor einzuführen, durch welche allein das eine oder das andere möglich wird.

mit die höchst sonderbare Art derselben jetzt, am Schlusse unserer Erörterungen, noch in einem äußerst charakteristischen Zuge dokumentieren. Diese Sozialwissenschaft hätte nämlich weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit ihr Objekt, sondern immer nur in der Zukunft. Denn sie will ja gar nicht wissen, was soziales Leben ist oder wie es war, welches die Gesetze seiner bisherigen Entwicklung und seiner jetzigen Gestaltung sind, ja nicht einmal, welches die Gesetze seiner kommenden Entwicklung sind, sondern statt alles dessen nur, was die rechte, die gerechte Art seiner künftigen Gestaltung ist. Sieht man daran nicht wieder ganz deutlich, welch völlig anderes Interesse in der Stammlerschen „Wissenschaft" herrscht: nicht das Interesse des Forschers, sondern das des Reformators, nicht das der Wissenschaft, sondern das der Rechtsbildung, nicht die Frage: was wird sein?, sondern: was soll ich tun? Die Stammlersche Sozialwissenschaft ist eine Anleitung, zwar nicht zum seligen, aber doch zum gerechten Leben. Seine Grundlegung hat auf diese Weise der Sozialwissenschaft keinen sicheren Grund zu bereiten vermocht. Aber indem die Prüfung seiner tiefgehenden Gedankenarbeit ergab, daß die Grundlagen der kausalen Wissenschaft noch tiefer gefestet sind, hat das, was bestimmt war, die marxistische Soziallehre zu erschüttern, nur beigetragen, sie in dem sicheren Boden der Kritik aller Erfahrung genau so verankert zu finden wie die ganze übrige Naturerfahrung, von der sie ein Teil ist.

VIII.

R. Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung.

1.

Die materialistische Geschichtsauffassung von Marx und Engels hat bei der zünftigen Wissenschaft lange Zeit keine Beachtung erfahren. Diese „vornehme" Ignorierung war das Pendant zu der Stellungnahme der offiziellen wissenschaftlichen Kreise zu den Begründern des modernen Sozialismus selbst, die ihnen ja bis in die neunziger Jahre nur als Agitatoren galten, deren Wirken innerhalb des Bereichs der Wissenschaft keine Berücksichtigung zu finden brauche. Auch nach dieser Richtung gebührt dem Werke Rudolf Stammlers „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung", dem wir bereits für die Aufrollung des erkenntniskritischen Problems der Sozialwissenschaft das Verdienst eines Bahnbrechers zuerkennen mußten, das große historische Anrecht, mit eines der ersten und bedeutendsten Werke gewesen zu sein, die den Bann des Schweigens oder der Mißachtung gegenüber der materialistischen Geschichtsauffassung lösten, einen Bann, der schließlich die Männer der Wissenschaft mehr von der Entwicklung wissenschaftlichen Denkens isolierte als die materialistische Geschichtsauffassung von der Wissenschaft. Stammlers Buch war wohl das erste, welches die gedankliche Größe und grundsätzliche Bedeutung dieser Theorie für alle Sozialwissenschaft voll anerkannte. Er rühmt von ihr, sie sei „die erste, die von Gesetzmäßigkeit der Menschheitsgeschichte nicht nur redet, sondern darüber auch einen wirklich klaren Begriff und sichere Einsicht zu bewirken unternimmt".[1] Er hat auch eingesehen, daß eine

[1] 1. Auflage, S. 23. In der 2. Auflage heißt es etwas abgeändert: So ist die genannte Geschichtsphilosophie die erste, die den Begriff der Gesetzmäßigkeit gesellschaftlichen Menschen-

so geschlossene Theorie wie diese Geschichtsauffassung nur als Ganzes gewürdigt werden kann, und er tadelt mit Recht jene bis dahin (und wohl auch noch seither) geübte Art der Polemik, die, statt auf das Ganze zu gehen, statt den prinzipiellen Gedankengang zu erfassen, durch Herausreißung und Bekämpfung von Einzelheiten, „das Mittel des Scharmützelkriegs gewählt hat, der mehr im einzelnen plagen kann, als daß er das Gesamtschicksal des Kampfes entschiede". (S. 63.)

Indem aber Stammler eben in dieser prinzipiellen Würdigung der materialistischen Geschichtsauffassung an ihre Kritik geht, gelangt er zu einem Resultat, das allerdings den Erfolg eines bloßen Scharmützelkriegs bei weitem übertrifft. Denn das Ergebnis seiner Kritik ist nichts Geringeres als die völlige Verneinung des Wertes der materialistischen Geschichtsauffassung für die Sozialwissenschaft. Findet doch Stammler ihre Lehre nach jeder Richtung hin unfertig und unausgedacht. (S. 431 ff.) Sie beruhe auf sorglos von ihr verwendeten Begriffen, die sie nie daraufhin untersucht habe, in welchem Sinne sie zu verstehen sind. Was unter Wirtschaft zu verstehen sei, unter einem ökonomischen Phänomen, ja was überhaupt der Begriff des sozialen Lebens sei, was demnach Gesetzmäßigkeit ökonomischer Phänomene zu bedeuten habe, was ein sozialer Konflikt sei und welcherart die Beziehung zwischen Wirtschaft und Recht sei, dies alles werde in völlig ungeprüfter Weise in dieser Theorie behandelt, die dadurch notwendig zu Unklarheit und Widerspruch führen müsse. Natürlich bleibe auf diese Weise auch unbekannt, daß das Ziel dieser Theorie, eine oberste Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens aufzuzeigen, von ihr gar nicht erreicht werden kann, weil die Notwendigkeiten der sozialen Entwicklung gar nicht unter dem Gesichtspunkt der Kausalbetrachtung gefunden werden können, welcher der alleinige der materialistischen Geschichtsauffassung ist, sondern sich allein der Zweckbetrachtung erschließen.

---

daseins als einen besonderen Gegenstand des Nachdenkens vorstellt. (S. 18.)

Man muß anerkennen, daß Stammler zu diesem Ergebnis nicht leichtfertig kommt, sondern auf dem Wege einer umständlichen und mühsamen Kritik, die auch wirklich nach einem Verständnis des Gegners strebt, so wenig es ihr auch gelungen ist, es zu erwerben. Und freilich müßte eine solche Kritik vernichtend für die Lehre der materialistischen Geschichtsauffassung sein, wenn sie nicht von einer prinzipiellen Auffassungsweise ihres Urhebers ausginge, die selbst, wie das vorangehende Kapitel gezeigt hat, den Vorwurf der Unausgedachtheit, Verschwommenheit und Inkonsequenz nur allzusehr herausfordert.

Zunächst ist der Vorwurf der angeblich mangelnden erkenntniskritischen Begründung der Begriffe gegenüber der materialistischen Geschichtsauffassung ganz deplaciert. Sie ist selbst ja keine Erkenntnistheorie, sondern eine Sozialtheorie; sie ist nicht einmal Methodenlehre, sondern ein Stück wissenschaftlicher Erkenntnis selbst. Und so wenig man irgend einer anderen Wissenschaft, zum Beispiel der Physik, vorwerfen darf, in ihrer eigenen Arbeit nicht Erkenntniskritik geliefert zu haben, so wenig darf man dies gegenüber der Sozialwissenschaft tun. Damit ist nicht geleugnet, daß die erkenntniskritische Arbeit sowohl für die Physik wie für die Sozialwissenschaft von größter Bedeutung ist, sondern nur darauf verwiesen, daß es auch eine Arbeitsteilung der geistigen Arbeit gibt, deren Abgrenzungen einfach anzuerkennen sind. Wenn übrigens die materialistische Geschichtsauffassung ihre Grundbegriffe zumeist ohne besondere erkenntniskritische Erörterung einführt, so nur deshalb, weil ihr die stillschweigende Annahme, mit diesen Begriffen auf demselben Boden des Naturdaseins und Naturgeschehens mit der übrigen Wissenschaft zu stehen, nicht nur keinen Augenblick fraglich wurde, sondern auch nicht fraglich zu sein brauchte. Es wäre keine kritische, sondern nur ein Rückfall in eine unwissenschaftliche Auffassung gewesen, wenn sie die Ungleichartigkeit der geschichtlichen Vorgänge mit den Naturvorgängen zu ihrem *Ausgangspunkt* genommen hätte.

Aber es ist nicht nur die uns bereits bekannte Voreingenommenheit Stammlers für den normativen Gesichts-

punkt, der ihn veranlaßt, es zu tadeln, warum die marxistische Geschichtsauffassung lieber resolut daran geht, die Wirklichkeit zu erforschen, statt vorher über die Art der Gesetzmäßigkeit zu grübeln. Es kommt vielmehr noch zu diesem unglücklichen Ausgangspunkt Stammlers eine so verschrobene Auffassung von dem „Materialismus" der Marxschen Geschichtstheorie, daß schon diese allein ihre wirkliche Kritik unmöglich machen müßte. In derselben begegnet sich Stammler mit den gewöhnlichen Vorurteilen der üblichen Alltagskritik an dieser Theorie. Auch ist es kein Zufall, daß dieser sonst so feine und gerechte Denker hier gleichsam an der Außenseite, nämlich an dem bloßen Wortausdruck der materialistischen Geschichtsauffassung haften geblieben ist. Darin zeigt sich vielmehr die verderbliche Einwirkung seiner kritischen Grundauffassung vom sozialen Leben auf sein eigenes Urteil. Weil er so überzeugt davon ist, daß der Begriff vom sozialen Leben, von sozialen Erscheinungen und Vorgängen sich nur innerhalb des Gesichtspunktes der „äußeren Regelung", also nur innerhalb der Zweckbetrachtung erschließen kann, so war es für ihn von vornherein selbstverständlich, daß eine Auffassung, die bewußt nur Kausalbetrachtung vom sozialen Leben sein wollte, bloß eine Art mechanischer Materialismus sein konnte.

In der Tat ist Stammler das Opfer des Begriffs „Materialismus" geworden, der in dem Titel der Geschichtstheorie von Marx und Engels vorkommt. Und wenn man bedenkt, daß hier dieses Wort gar nicht in seinem spezifischen Sinne zu nehmen ist, daß es, sobald man diesen Titel historisch zu verstehen gelernt hat, nichts anderes bedeutet als das Programm des von Hegel sich loslösenden jungen Marx und Engels, gegenüber den spekulativen Kräften der Hegelschen Entwicklung auf die materiellen, das heißt empirisch zu konstatierenden Kräfte der historischen Entwicklung zurückzugehen, dann ist Stammler nicht nur das Opfer eines Begriffs, sondern eines bloßen Wortes geworden.[2]

[2] Vergl. hierzu Max Adler, Marxstudien, I, S. 308, und Marx als Denker, S. 56 bis 57.

Denn aus dieser Bezeichnung der Marxschen Sozialtheorie als „materialistisch" konstruiert er nun ein System, das freilich diesen Namen durchaus verdient, nur daß es nicht mehr unsere „materialistische" Geschichtsauffassung ist. Man überzeuge sich selbst aus der folgenden Art, in der er über den Inhalt dieser Theorie referiert.[3]

2.

Daß die materialistische Geschichtsauffassung nur kausale Betrachtung sein will, also den Gedanken ausschließt, daß es noch eine andere Gesetzmäßigkeit gäbe, unter welcher soziales Leben erfaßt werden kann, ist nach Stammler zwar ihr Grundfehler, macht sie aber noch nicht materialistisch. Wodurch entsteht also der „soziale Materialismus", wie Stammler dies nennt? „Erst durch Einschiebung der Meinung, daß auch für das soziale Leben Materie (soziale Wissenschaft) und Bewegung (der ökonomischen Phänomene) als das betrachtet werden könne, was allein ist und geschieht; daß dagegen soziale Ideen, Vorstellungen und Wünsche als bloße erscheinende Abbilder zu erachten seien, gesetzmäßig abhängig von der sozialen Materie, das ist der gesellschaftlichen Wirtschaft und deren realen Veränderungen." (S. 28.) Diese „soziale

[3] Max Weber hatte es schon 1907 gelegentlich der Besprechung der zweiten Auflage von Stammlers Buch sehr merkwürdig gefunden, daß es in allen seinen Grundansichten unverändert wieder erscheine. Seither hat Stammler speziell das Referat über die materialistische Geschichtsauffassung in der dritten Auflage des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften 1910 wörtlich nach dem Texte der zweiten Auflage von 1900 abgedruckt, die nichts anderes als ein Auszug aus seinem oben besprochenen Buche ist, wobei die Ergänzung des Literaturverzeichnisses zeigt, daß er den Artikel revidierte. Und auch in seinem jüngsten Werke „Theorie der Rechtswissenschaft" findet sich abermals dieselbe Grundansicht von der materialistischen Geschichtsauffassung und derselbe Vorwurf, daß sie unausgedacht und unfertig sei. (S. 796 f.) Man möchte gerne ein solches Festhalten Konsequenz nennen wollen, wenn es nur nicht allzusehr einer theoretischen Eigenwilligkeit gleich sähe.

Materie" konstruiert sich Stammler ganz nach dem Vorbild der Materie in der Natur. Weil er sieht, wie der Materialismus in der Natur außer der Materie keine andere Realität zuläßt, muß dies vom „sozialen Materialismus" natürlich auch gelten. Nur so kann Stammler zu der Behauptung kommen, die Marxsche Theorie lehre: „Die soziale Wirtschaft ist das alleinig Reale im sozialen Leben; ihre Bewegungsgesetze sind die einzigen Wahrheiten in diesem Gebiet." (S. 28.) Sehr charakteristisch für diese Auffassung Stammlers, mit welcher er glaubt, dem Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung gerecht zu werden, ist seine Heranziehung Demokrits zur Erläuterung des Marxschen Standpunktes. „Wie dem Materialisten seit Demokrit die Materie die allein wahre Substanz, die Seele nur abhängiger Schein ist und er die psychischen Vorgänge im Menschen aus Bewegungen der Materie ableiten und erklären will, so wird dieses von dem sozialen Materialismus auf das Gesellschaftsgebiet dahin übertragen, daß nur das wirtschaftliche Zusammenwirken als reale Substanz des menschlichen Gemeinschaftslebens zu behandeln sei...." In diesem Sinne bezeichnen die sozialen Materialisten alle geistigen Gesamtanschauungen einer gewissen Kulturepoche als „Überbau" und meinen damit, „daß die soziale Wirtschaft das einzig Reale in bezug auf das soziale Leben sei, welches allein wissenschaftlich erkannt werden kann", und daß die sozialen Bewußtseinserscheinungen „nur Reflexwirkungen der wirtschaftlichen Verhältnisse" seien. (S. 29.)

Indem Stammler so aus der Wirtschaft eine Art Materie und aus ihrer Entwicklung eine materielle Bewegung macht, hat er freilich einen kompletten Materialismus vor sich, aber zugleich etwas so Widersinniges, daß es überhaupt ernstlich gar nicht gedacht werden kann. Von einem solchen Popanz, der ganz und gar einem vorgefaßten Begriff zuliebe konstruiert ist, war es nun leicht, zu zeigen, daß er nicht zu Ende gedacht, daß er unfertig und widerspruchsvoll sei. Aber von einem solchen Begriff der Wirtschaft war nicht nur niemand weiter entfernt als Marx und Engels, sondern mit dieser materialistischen

Konstruktion ignoriert Stammler gerade das, was jene beiden Neues und Schöpferisches in diesen Begriff hineingedacht haben. Daß es gerade Marx und Engels waren, welche der Versachlichung der wirtschaftlichen Phänomene ein Ende gemacht haben, welche durch die Betonung ihres gesellschaftlichen Charakters sie aus geistentfremdeten Beziehungen wieder in geistige Beziehungen umgewandelt haben, das geht bei der Stammlerschen Konstruktion ganz verloren. Daraus erklärt sich auch die sonderbare Meinung Stammlers, daß im Hauptwerke Marx', im „Kapital", sich nur wenig für die materialistische Geschichtsauffassung Verwendbares finden lasse. (S. 35.) Es ist ihm eben das ganze Kapitel über den Fetischismus der Ware stumm geblieben. Er meint, das „Kapital" gehe ja in letzter Absicht nur auf eine Analyse der heute bestehenden Wirtschaftsordnung. Aber die ganze großartige Weise, in der sich diese Analyse vollzieht durch Reduzierung des sachlichen, naturhaften Scheines der ökonomischen Phänomene auf die in ihnen steckenden, aus ihnen heraus und gegeneinander agierenden Menschen, dieser hier an einem Spezialfall prachtvoll zur Durchführung gelangte Grundgedanke des historischen Materialismus, — er ist für Stammler bedeutungslos geblieben. Und so mußte es sein; denn sonst hätte Stammler nicht nur seinen „sozialen Materialismus" nicht als angebliche Meinung der marxistischen Geschichtsauffassung konstruieren können, sondern er hätte auch seine ganze kritische Grundlegung der Sozialwissenschaft nicht oder mindestens nicht so schreiben können. Denn dann wäre ihm aufgegangen, daß die Verbesserung, mit der er das „Unausgedachte" dieser Geschichtsauffassung zu korrigieren gedachte, die Einführung menschlichen Wollens und Urteilens in der Form der äußeren Regelung, von Marx schon selbst viel richtiger besorgt wurde in dem Gedanken des gesellschaftlichen Charakters der Wirtschaft.

In der Tat hat die ganze Kritik Stammlers an der materialistischen Geschichtsauffassung ihren Grund darin, daß er sie so interpretiert, als seien die ökonomischen Phänomene, auf deren Entwicklung sie die übrigen Erschei-

nungen des geschichtlichen Lebens zurückführt, etwas rein Sachliches, rein Materielles, also vom Geiste des Menschen gänzlich Verlassenes, so daß hieraus ein Begriff der Wirtschaft entsteht, der nun wie ein toter Fremdkörper in dem geistigen Organismus des geschichtlichen Lebens drinnen steckt und durch eine gespenstische, unbegreifliche Selbstbewegung diesen zwingt, sich „danach" zu richten. Überall erscheint die materialistische Geschichtsauffassung in der Wiedergabe Stammlers so, als ob die Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Phänomene ein äußerer Prozeß wäre, der über die Köpfe der Menschen so abrollt, wie etwa ein Platzregen auf sie niederstürzt, und dem die Menschen bloß anschauend gegenüberstehen, bis sie endlich gelernt haben, diesen Prozeß zu erkennen, und nun darangehen können, sich vor ihm zu schützen, wo er ihnen schädlich ist — wie man etwa einen Regenschirm aufmacht —, oder gar ihn zu befördern, wo er ihnen nützt — wie man Furchen für den Ablauf des Regenwassers auf die Felder zieht. Bei einer solchen Auffassung, welche die soziale Wirtschaft und das soziale Leben ganz auseinanderfallen läßt, das erstere zu einem geistlosen Fundament des übrigen geistigen Überbaues macht, mußte nun freilich nicht nur der marxistische Begriff dieses Überbaues fragwürdig werden, sondern mußten überhaupt jetzt alle die Fragen auftauchen, die Stammler als ebenso viele Unausgedachtheiten der marxistischen Theorie ausgibt: Wie man sich überhaupt die Einwirkung der Wirtschaft auf das soziale Leben, speziell auf das Recht vorzustellen habe, was für ein mystisches Ding denn eigentlich die Produktivkräfte wären, die aus einer so naturhaften, den Menschen fremd gegenübertretenden Wirtschaft wirken, woher die ökonomischen Phänomene dazu gelangen, einen Widerspruch zu erzeugen, durch dessen Überwindung ihre Bewegung stattfindet, und mit welcher Notwendigkeit hierdurch ein geschichtlicher Zustand in einen anderen abgeändert wird?

Hier glaubt nun der Stammlersche Standpunkt seine ganze Überlegenheit zeigen zu können, indem er mit großem Nachdruck ausführt, wie das soziale Leben eine

untrennbare Einheit darstellt, die man nicht in eine sachliche Grundlage der Wirtschaft mit einem auf ihr erst sich erhebenden rechtlichen und politischen Überbau spalten kann, sondern die in allen ihren Teilen ökonomisch und rechtlich-politisch zugleich ist. (S. 324 bis 325.) Das hänge eben mit der in der materialistischen Geschichtsauffassung noch fehlenden Erkenntnis vom Wesen des sozialen Lebens zusammen, wonach dieses überhaupt nur als „äußerlich geregeltes Zusammenwirken von Menschen" begriffen werden kann. So ist also auch die Wirtschaft als soziales Phänomen nur zu verstehen als eine bestimmte Art des geregelten Verhaltens von Menschen. Und es ergibt sich von da aus eine ganz andere Unterscheidung am Tatbestand des sozialen Lebens als die der wirtschaftlichen Grundlage und der auf ihr beruhenden gesellschaftlichen Phänomene, die sofort über den Zusammenhang der Wirtschaft mit den einzelnen Erscheinungsarten des sogenannten Überbaus die richtige Einsicht verschafft, welcher die materialistische Geschichtsauffassung vergeblich nachstrebt: nämlich die Unterscheidung von Form und Inhalt des sozialen Lebens. Die Wirtschaft macht seinen Inhalt aus, die äußere Regelung seine Form. Wie es aber nie einen Inhalt ohne Form geben kann, so ist nun augenfällig, daß das Recht als eine bloße Art der äußeren Regelung eben die Form ist, in der wirtschaftliche Verhältnisse überhaupt auftreten, daß also bei ökonomischen Phänomenen, ökonomischen Kräften, ökonomischen Zuständen von der Rechtsform, in der sie auftreten, gar nicht abgesehen werden kann. Nun ist der Inhalt dieser Form gar nicht anders erschöpfend zu bestimmen als durch Zusammenwirken der Menschen zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung. Dies macht eben ihre Wirtschaft aus, und es ist ganz willkürlich, den Begriff der Wirtschaft etwa nur auf die Befriedigung sogenannter niederer Bedürfnisse oder materieller Bedürfnisse zu beschränken, weil der Unterschied zwischen niederen und höheren, zwischen materiellen und geistigen Bedürfnissen selbst nur ein fließender ist. Schon aus diesem Grunde kann man nicht von einer ökonomischen Struktur als wirt-

schaftlicher Grundlage für höhere soziale Interessen politischer, rechtlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer oder religiöser Natur sprechen. Denn dies alles zusammen macht ja einen unteilbaren Zusammenhang des Inhaltes des sozialen Lebens aus, in welchem man zwar verschiedene Aufgaben unterscheiden und auch verschieden werten kann, aber sie alle nur als Zweige der Bedürfnisbefriedigung innerhalb einer bestimmten Regelung, also der Wirtschaft innerhalb einer bestimmten Rechtsordnung. (Seite 136 bis 143.)

Daraus ergeben sich nun für Stammler die nachstehenden, den Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung angeblich umgestaltenden Berichtigungen ihrer Grundbegriffe: Wirtschaft ist kein sachlich-naturhafter Prozeß gegenüber den Menschen, sondern nichts anderes als ihr geregeltes Zusammenwirken zum Zwecke ihrer Bedürfnisbefriedigung. Produktionsweise als sozialer Begriff ist nichts anderes als eine besondere Art äußerlich geregelten Zusammenwirkens. (S. 247.) Produktivkräfte sind keine Naturkräfte, sondern bedeuten an sich nichts anderes als eine Möglichkeit bestimmter Produktion, also bestimmten geregelten Zusammenwirkens, und als wirkende Faktoren nichts anderes als eine tatsächlich sozial benutzte Technik in diesem geregelten Zusammenwirken. Sie lösen sich demnach in ihrem sozialen Sinne, wobei also nicht ihre technische Wirkungsweise in Betracht kommt, auf in den Begriff von „Bestrebungen, innerhalb der gegebenen sozialen Ordnung die Produktion möglichst zu steigern und zu heben". S. 404.) Wie denn auch vom sozialen Standpunkt aus alle diese Grundbegriffe nur den Begriff der Regelung inhaltlich bestimmen, so ist ein bestimmter Wirtschaftszustand überhaupt nichts anderes als eine konkrete Ausführung des geregelten Zusammenwirkens, das heißt also nur eine konkrete Ausgestaltung eines unter der Bedingung eines bestimmten Rechtes stehenden Zusammenlebens von Menschen. (S. 247.) Oder anders ausgedrückt: Da die von einer Rechtsordnung geregelten Beziehungen der einzelnen zueinander ihre Rechtsverhältnisse

ausmachen, so vollzieht sich die konkrete Ausgestaltung des sozialen Lebens in Begründung und Durchführung von Rechtsverhältnissen. (S. 252.) Hieraus folgt endlich der Begriff eines ökonomischen Phänomens. Indem sich nämlich gewisse Rechtsverhältnisse regelmäßig wiederholen und in großen Massen auftreten, muß daraus auf ein ihnen „unterliegendes gleichmäßig Wirkendes" geschlossen werden, das sie zu einer typischen Erscheinung zusammenfaßt. „Ein ökonomisches Phänomen heißt daher eine gleichheitliche Massenerscheinung von Rechtsverhältnissen." (S. 253.)

Nach allen diesen Begriffsbestimmungen ist es nun klar, daß die Wirtschaft nicht auf das Recht und dieses nicht auf die Wirtschaft kausal einwirken kann, weil doch die Form nicht dem Inhalt wie Ursache und Wirkung gegenübertreten kann. (S. 219.) „Es paßt die Kategorie der Kausalität hier gar nicht." (S. 220.) Wirtschaft und Recht bilden eben eine Einheit, die sich nur zusammen ändern können. „Damit verbessert und klärt sich der vage Satz von der ökonomischen Produktionsweise als Grundlage der Gesellschaftsordnung und den Umwälzungen in der Art wirtschaftlicher Produktion als letzten Gründen für darauffolgende Änderungen des Rechtes. Es muß heißen: Die bestimmenden Gründe für Änderungen der Rechtsordnung wie der Form des sozialen Lebens überhaupt sind in letzter Linie zu suchen in der vorausgegangenen konkreten Ausführung des betreffenden geregelten Zusammenwirkens." (S. 247.)

3.

Bleiben wir zunächst hier stehen. Das ist also die von Stammler wirklich für notwendig gehaltene „Verbesserung" der materialistischen Geschichtsauffassung, mit der ihre unausgedachten Begriffe zu Ende gedacht werden. Nun denn: soweit diese Verbesserung einen richtigen Kern hat, nämlich die Aufzeigung des gesellschaftlichen Charakters aller Wirtschaft, war sie gegenüber der kritischen Marxschen Lehre nicht vonnöten, da deren Bedeutung gerade in der Darlegung dieses richtigen Kernes der

Stammlerschen Gedanken bestand. Soweit sie aber die spezifische Lehre Stammlers enthält, daß dieser gesellschaftliche Charakter der Wirtschaft nur unter dem teleologischen Charakter der äußeren Regelung zu erfassen ist, stellt sich seine Verbesserung bloß als die konkrete Ausführung seines Grundirrtums dar, die zudem, wie wir sehen werden, in ihrer Bedeutung für die verbesserte Geschichtsauffassung ganz wertlos ist. Deshalb muß Stammler nun auch daran gehen, sie außerdem noch zu *ergänzen*, da selbst die von ihm verbesserte materialistische Geschichtsauffassung noch immer eine *kausale* Theorie bleibt, also für seine normativen Zwecke sich unverwendbar erweist.

Wir wissen bereits, wie unrecht Stammler hatte, seinen Begriff der äußeren Regelung als das letzte Merkmal des sozialen Lebens zu betrachten, indem sich als solches erst die innere Bezogenheit jedes Einzelbewußtseins auf artgleiches Bewußtsein ergab, mit welchem es sich in eine Einheit gesetzt findet. Aus diesem erkenntniskritischen Sachverhalt ergibt sich die Definition des sozialen Lebens, welche, in die knappste Formel gefaßt, lautet: Soziales Leben ist innerlich auf den Nebenmenschen bezogenes Dasein und Wirken. Daraus folgt, daß der Mensch schon mit den ersten bewußten Handlungen, die er setzt, sich in Beziehungen zu Nebenmenschen gestellt sieht. Nichts anderes als diesen Grundtatbestand des sozialen Lebens gibt die berühmte viel zitierte Stelle aus dem Vorwort „Zur Kritik der politischen Ökonomie" wieder: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.[4]

[4] K. Marx, a. a. O., S. XI.

Mit dieser Definition ist hinlänglich klar gesagt, daß ökonomische Verhältnisse keine sachhaften Naturdinge, sondern *menschliche* Verhältnisse sind, und daß die ökonomische Struktur natürlich nicht anders verstanden werden kann wie als ein Inbegriff von auf den Zweck der Produktion und die Art ihrer Durchführung bezogenen *Verhältnissen von Menschen*. Noch deutlicher und wie in polemischer Zuspitzung für Stammler findet sich diese Grundanschauung der Marxschen Denkweise in folgender Stelle der Schrift über „Lohnarbeit und Kapital": „In der Produktion wirken die Menschen nicht allein auf die Natur, sondern auch *aufeinander*. Sie produzieren nur, indem sie *auf bestimmte Weise zusammenwirken* und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in *bestimmte Beziehungen und Verhältnisse* zueinander, und *nur innerhalb* dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur, findet die Produktion statt." [5] Und deshalb macht Marx auch gerade in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß ökonomische Erscheinungen als solche überhaupt erst auftreten, wenn Vorgänge oder Objekte der Außenwelt vom Standpunkt ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Komplex menschlicher Beziehungen betrachtet werden und daß sie losgelöst von demselben eben nichts sind. „Was ist ein Negersklave? Ein Mensch von der schwarzen Rasse. Die eine Erklärung ist die andere wert. Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist." [6] Und darum

[5] A. a. O., S. 21.

[6] K. Marx, Lohnarbeit und Kapital, S. 21. — Vergl. auch „Elend der Philosophie", S. 91: „Was er (Proudhon) nicht begriffen hat, ist, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut *Produkte der Menschen* sind wie Tuch, Leinen usw.

definiert auch Marx das soziale Leben, die Gesellschaft, im ökonomischen Sinne betrachtet als das Ganze der Beziehungen, worin die Träger der Produktion der materiellen Existenzbedingungen menschlichen Lebens zur Natur und zueinander stehen.[7]

Man sieht also, Marx hatte nicht nötig, erst darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß der Begriff des sozialen Lebens sich erst in einem besonderen Zusammenhang menschlichen Verhaltens ergebe, und daß eine Vorstellung von Wirtschaft und von ökonomischen Phänomenen ganz unvollziehbar wäre, die hiervon absehen wollte. Im Gegenteil durfte J. Karner (Dr. Karl Renner) in seiner Schrift „Die soziale Funktion der Rechtsinstitute" sagen: „Niemand hat vor- und nachher in jedem Punkte der Ökonomie, in jedem kleinsten Teilprozeß so bewußt und erschöpfend die Funktion der in Betracht kommenden Rechtsinstitute erfaßt wie Karl Marx."[8] Stammler, der die obige aus der Schrift über

Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse."

[7] „Kapital", III, 2, S. 353.

[8] „Marx-Studien", I, S. 74. — Mit Unrecht hat Stammler in dieser schönen und gedankenreichen Abhandlung Renners eine Unterstützung seines Standpunktes begrüßt, so daß er sie von dem Vorwurf ausnimmt, daß auch die Untersuchungen der neueren Marxisten über ihre Lehrmeister nicht hinausgekommen seien. (S. 656.) Denn das ist ja gerade der klar geführte Nachweis Renners, daß wir dieses „Nichthinauskommen" über Marx gar nicht zu beklagen haben, weil man erst ganz in seine ökonomische Lehre hineinkommen muß, um zu sehen, wie er das von Stammler bloß logisch gewertete und überwertete Verhältnis von rechtlicher Form und ökonomischem Inhalt gerade aus dem historischen Verständnis der Funktionsweise beider zum erstenmal begrifflich analysiert hat. Denn dies war ja gerade das Problem für Marx, zu zeigen, was innerhalb der starren Eigentumsform des Privatbesitzes der Produktionsmittel durch die Entwicklung derselben aus dieser Rechtsform werden mußte. Vergl. hierzu Karner, S. 190 bis 191.

„Lohnarbeit und Kapital" zitierte Stelle auch anführt, kann sich nun freilich der Einsicht nicht verschließen, daß Marx doch mehr von dem Wesen des Sozialen wußte, als er in Stammlers Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung erkennen läßt. Er schreibt S. 198 von Marx: „Allerdings war jener Autor der grundsätzlich richtigen Auffassung sehr nahe," und meint, daß er „nur noch eines Schrittes" bedurft hätte, um zur Klarheit über die richtige Erkenntnis sozialen Lebens zu gelangen. Denn „die ‚bestimmten Verhältnisse', die bei Marx überall wiederkehren, sind eben *rechtlich* bestimmte Verhältnisse, besonders ausgestaltete *Rechts*verhältnisse". Statt dieses herauszuarbeiten, habe Marx sich in anderen Erörterungen direkt davon abgewandt. (S. 199.)[9]

Aber was Stammler hier tadelt, ist gerade das Verdienst von Marx; denn die Sache liegt nicht so, als ob Marx *nicht jenen Schritt noch weiter* gemacht hat, den Stammler vermißt, nämlich in den von ihm aufgezeigten Verhältnissen der Menschen Rechtsverhältnisse zu erkennen. Sondern im Gegenteil ist Marx bloß nicht dabei *stehen geblieben*, wie Stammler dies tat. Überall ist die Marxsche Darstellung, wo es nur angeht und von Relevanz ist, gerade selbst daran, die eigene, *historisch bestimmte Rechtsnatur* der ökonomischen Phänomene oder doch ihre Abhängigkeit von einer bestimmten Rechtsordnung des kapitalistischen Privateigentums aufzuzeigen. Was anders wäre denn auch die Bedeutung des von Marx in einem präzisen historischen Sinne gebrauchten Begriffs der *bürgerlichen* Gesellschaft? Und es bezeugt nur das Nichtverständnis Stammlers gegenüber einem entscheidenden Element der Marxschen Auffassung, wenn er schreibt: „Die Charakterisierung der sozialökonomischen Begriffe als *historische* Kategorien, die Berufung darauf, daß deren Inhalt im Laufe der Geschichte notwendig wechselt, ist an und für sich irrelevant. Eine Geschichte hat auch die Erde oder etwa die mathematische Wissenschaft." (!) (S. 200 bis

[9] Ähnlich auch S. 241 ff.

201.) Als ob es Marx auf diesen Wechsel selbst angekommen wäre und nicht vielmehr darauf, die Aufmerksamkeit gerade dafür zu wecken, daß die von der liberalen Nationalökonomie als ewige Wesenskategorien der menschlichen Wirtschaft selbst ausgegebenen ökonomischen Begriffe als durchaus relativ bestimmt verstanden werden müssen durch den gesamten historischen Gesellschafts-, also auch Rechtszustand, in welchem sie erscheinen. In der an so vielen tiefsinnigen Betrachtungen reichen „Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie" setzt Marx dies sogar direkt auseinander. Er meint dort, der Begriff einer Produktion im allgemeinen sei zwar eine verständige Abstraktion, insofern sie das wirklich Gemeinsame aller Produktion zu jeder Zeit und allerwärts hervorhebt. „Indes, dies Allgemeine oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen, anderes ist einigen gemeinsam. Manche Bestimmungen werden der modernsten Epoche wie der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Produktion ohne sie denken lassen; allein wenn die entwickeltsten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltsten gemein haben, so ist gerade das, was ihre Entwicklung ausmacht, der Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen." In diesem Übersehen des Unterscheidenden, also des spezifischen historisch-gesellschaftlichen Komplexes, in welchem die ökonomischen Erscheinungen auftreten, liegt eben „die ganze Weisheit der modernen Ökonomen, die die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse beweisen".[10]

Bei diesem Standpunkt war für Marx die besondere Konstatierung, daß die ökonomischen Phänomene zum Teil selbst Rechtsverhältnisse, zum anderen Teile stets von einer bestimmten Rechtsordnung abhängig seien, eine bloße Tautologie, mit der für die besondere Erkenntnis der ökonomischen Phänomene noch nichts gewonnen war.

[10] „Neue Zeit", XXI, 1, S. 712.

So lesen wir schon in der Schrift gegen Proudhon: „In jeder historischen Epoche hat sich das Eigentum anders und unter ganz verschiedenen Verhältnissen entwickelt. Das bürgerliche Eigentum definieren heißt somit nichts anderes, als alle gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Produktion darstellen.“ [11] Und in der vorhin erwähnten „Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie“ heißt es: „Alle Produktion ist Aneignung der Natur von seiten des Individuums innerhalb und vermittels einer bestimmten Gesellschaftsform. In diesem Sinne ist es Tautologie, zu sagen, daß Eigentum (aneignen) eine Bedingung der Produktion sei.“ Es kommt eben alles darauf an, zu zeigen, welche historisch bestimmte Entwicklung und Ausbildung diese Form des Eigentums (Stammler würde sagen Rechtsform der Produktion) genommen hat.[12] Dies aber konnte nur geschehen durch eine Untersuchung, die diese Rechtsverhältnisse gerade nicht als solche in ihrer gleichsam starr gewordenen Form betrachtete, sondern aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang einer bestimmten Geschichtsepoche ihren charakteristischen Inhalt, ihre Bedeutung und Entwicklungsmöglichkeit zu erfassen strebte. Hinter den Rechtsbeziehungen erscheinen dann mit einem Male gesellschaftliche Beziehungen, die gar nicht notwendig rechtlicher oder regelartiger Natur überhaupt zu sein brauchen, sondern eben die gesellschaftlichen Lebensbedingungen dieser geschichtlichen Epoche darstellen. So erscheint das gesellschaftliche Aufeinanderangewiesensein in einer privatwirtschaftlichen Gesellschaft notwendig als das Verhältnis von Warenbesitzern, die ihre Waren für den Austausch bereit halten. „Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dieses Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willens-

[11] Karl Marx, Das Elend der Philosophie, S. 140.

[12] „Neue Zeit“, a. a. O., S. 713 bis 714.

verhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben."[13] Das heißt, es ist durch die besondere Lebensbeziehung gesetzt, in welcher sich hier die Menschen durch die historisch gegebenen Bedingungen ihrer Existenz verbunden sehen. Das Aufgreifen der Rechtsformen der sozialen Phänomene ist nicht nur, wie wir in dem vorausgehenden Kapitel gesehen haben, keine Erkenntnisbedingung für die Erfassung ihres sozialen Charakters,[14] sie hat auch für eine Untersuchung, die nicht gerade das Wesen der Rechtsform selbst zum Gegenstand nehmen will, sondern die nach den Gesetzen des in allen Rechtsformen ablaufenden sozialen Geschehens fragt, keinen spezifischen Erkenntniswert. Gerade wenn man, wie dies bei Marx allenthalben der Fall ist, genau weiß, daß die gesellschaftliche Ökonomie sich als ein Komplex von Rechtsverhältnissen darstellen läßt, ergibt sich nun erst als eigentliche sozialwissenschaftliche Aufgabe, die besonderen Ursachen für die Gestaltung und Wandlung dieser Rechtsformen in dem aufzuzeigen, was Renner ihren Funktionswandel genannt hat, das heißt in der wirtschaftlichen Veränderung ihres Inhaltes.[15] Oder, wie Marx dies in seinem Briefe über Proudhon (1865) ausgedrückt hat, man kann die modern-bürgerliche Gesellschaft nur verstehen, wenn man „das Ganze jener Eigentumsverhältnisse nicht in ihrem juristischen Ausdruck als Willensverhältnisse, sondern in ihrer realen Gestalt, das heißt als Produktionsverhältnisse, umfaßte".[16]

[13] „Kapital", I, S. 51.

[14] S. 168 ff. Vergl. hierzu sehr gut O. Spann, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 152 ff.

[15] Dr. Josef Karner, Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, „Marx-Studien", I, S. 81.

[16] „Elend der Philosophie", S. XXVI. — Wie wenig übrigens Marx die „äußere Regelung" der sozialen Phänomene übersah, dafür noch einige Beispiele. In der eben genannten Schrift ist über den Grundbegriff der gesellschaftlichen Verhältnisse zu lesen: „Diese Verhältnisse sind nicht die von Individuen zu Individuen, sondern die von Arbeiter zu Kapitalist, von Pächter zu Grundbesitzer usw. Streicht diese Verhältnisse, und ihr habt die ganze Gesellschaft aufgehoben." (S. 81.) Oder über die Ar-

Die Stammlersche Verbesserung der materialistischen Geschichtsauffassung, dahingehend, deren „Materialismus" zu beheben, indem sie den sachhaften, geistfremden Charakter der wirtschaftlichen Verhältnisse durch Einfügung der Rechtsform derselben zu beseitigen gedachte, ist also eine sehr überflüssige Bemühung gewesen. Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren und sind bei Marx und Engels eben nie jene materiellen Popanze gewesen, vor denen die Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung sich meistens schreckte. Es sind bei Marx immer die Menschen, die im Mittelpunkt der Geschichte und der

---

beitsteilung, an deren Begriff Stammler besonders deutlich glaubt auseinandersetzen zu können, inwiefern über Marx hinauszugehen war, da „jener scharfsinnige Autor" zwar schon gesehen habe, wie der soziale Begriff der Arbeitsteilung von der bloß technischen Arbeitsteilung zu unterscheiden sei, ihm aber entgangen war, daß der Grund für diese Unterscheidung darin liege, daß sich das soziale Moment erst in der Erwägung der Arbeitsteilung unter bestimmten Regeln ergebe. Schlagen wir aber wieder die Schrift gegen Proudhon auf, in der so viele Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung und der Analyse des Kapitalismus bereits auftreten, so lesen wir S. 120: „Unter dem patriarchalischen Regime, unter dem Regime der Kasten, des feudalen und Zunftsystems gab es Arbeitsteilung in der ganzen Gesellschaft *nach bestimmten Regeln*. Sind diese Regeln von einem Gesetzgeber angeordnet worden? Nein. Ursprünglich *aus den Bedingungen der materiellen Produktion hervorgegangen*, wurden sie erst viel später zum Gesetz erhoben. So wurden diese verschiedenen Formen der Arbeitsteilung ebenso viele Grundlagen sozialer Organisationen." Indem wir absehen von dem in dieser Stelle ausgedrückten Gedanken über die Entstehung dieser Regelung und ihre Umwandlung in Gesetz, enthält sie wieder klar den Grundgedanken von Marx: daß die Form der Regelung, sei sie nun legale oder bloß urwüchsige (konventionale) noch keinen Aufschluß gibt über die soziale Bedeutung des geregelten oder Rechtsinstituts. So, wie es Arbeitsteilung zu allen Zeiten gab und diese immer äußerlich geregelt war, so verstehen wir sie sozial erst aus dem spezifischen Inhalt der in ihr auftretenden Lebensbeziehungen der Menschen einer bestimmten Zeit.

Wirtschaft stehen, die „in einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas" sind.[17] Wie deplaciert erscheint daher auch die überall sich so breit wiederholende Kritik Stammlers, daß die materialistische Geschichtsauffassung ihren Begriff von Wirtschaft nicht genügend scharf von dem der bloßen Technologie abgegrenzt habe, daß sie naturökonomisch und sozialökonomisch nicht genügend unterscheide und dadurch dazu komme, auch den Begriff der Produktion überhaupt mehr technisch als sozial zu erfassen. Nun — in der „Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie" lesen wir: „Die Produktion ist immer ein besonderer Produktionszweig oder sie ist eine Totalität — zum Beispiel Agrikultur, Viehzucht, Manufaktur usw. Allein die politische Ökonomie ist nicht Technologie."[18] Und auch den „Materialismus" des Begriffs von der Produktion finden wir hier klipp und klar aufgelöst. „Der vorliegende Gegenstand," beginnt die Einleitung, „ist zunächst die materielle Produktion. In Gesellschaft produzierende Individuen — daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt.... Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe — von der Produktion gesellschaftlicher Individuen."[19] Bedenkt man noch dazu, wie es gerade Marx ist, der in dem Kapitel „Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß" im „Kapital" den Unterschied der Arbeit als Naturfaktor und als gesellschaftlichen Prozeß aufs nachdrücklichste eingeschärft hat, so daß erst durch die Einfügung des naturhaften Arbeitsprozesses in bestimmte menschliche Beziehungen aus ihm ein Verwertungsprozeß werden kann, so staunt man, wie rasch eine Kritik zu Ende gedacht war, welche die Begriffe der materialistischen Geschichtsauffassung unausgedacht fand, bloß weil sie anders und

[17] „Elend der Philosophie", S. 97.
[18] „Neue Zeit", XXI, 1, S. 712.
[19] A. a. O., S. 711.

strenger gedacht waren in Festhaltung der kausalen Gesetzmäßigkeit, was Stammler selbst von Anfang an gar nicht versucht hatte.

Und seine kritische Verbesserung der materialistischen Geschichtsauffassung war eine um so überflüssigere Sache, als ihr Resultat ein geradezu verblüffend geringfügiges ist. Denn was ändert sich nach Einführung der Stammlerschen Verbesserung an der Marxschen Theorie? Gar nichts, sobald man diese letztere nur wirklich im Marxschen Geiste verstanden hat, also in dem dargelegten Sinne einer *gesellschaftlichen* Theorie und nicht in der von Stammler konstruierten Weise einer materialistischen Metaphysik. Denn die hauptsächliche Folgerung aus der Stammlerschen Verbesserung ist die, daß man nicht eine direkte Einwirkung der Technologie auf soziale Phänomene zulassen kann, da die Technologie soziale Bedeutung überhaupt erst durch ihr Eingefügtsein in eine Rechtsordnung erlangen kann. Ihre Einwirkung ist also keine direkte, sondern auf weitem Umweg vermittelt. Alle Technologie *ermöglicht nur* die Bildung von ökonomischen Verhältnissen, verwirklicht sie aber an sich noch gar nicht. Damit dies geschehe, muß sie in einer Rechtsordnung verwertet werden. „Dieser notwendige Umweg, den alle fortschreitende Technik machen muß, um eine Ausgestaltung des Rechtes herbeizuführen, ist bislang ganz übersehen worden." (S. 274 bis 275.) Nun, wir haben bereits an dem Beispiel der Spinnmaschine bei Marx gesehen, wie sehr er diesen Umweg „übersehen" hat, und die Belegstellen aus den Schriften von Marx und Engels können gehäuft werden, aus denen sich erkennen läßt, wie ihnen die ökonomischen Erscheinungen nirgends in starrer, dinglicher Isolierung aus dem ganzen sozialen Zusamenhang gegeben sind, sondern nur im lebendigen Zusammenhang schaffender und durch ihre Ideen von den Dingen aufeinander wirkender Menschen. So schreibt Marx schon in der Schrift „Der 18. Brumaire": „Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter

Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen. *Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie* aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen." [20] Und bei Friedrich *Engels* lesen wir den Umweg, den das Materielle nehmen muß, um sozial wirken zu können, sogar genau beschrieben: „Alles, was die Menschen in Bewegung setzt, *muß durch ihren Kopf hindurch*; aber welche Gestalt es in diesem Kopfe annimmt, hängt gar sehr von den Umständen ab.... Wie beim einzelnen Menschen alle Triebkräfte seiner Handlungen durch seinen Kopf hindurchgehen, sich in Beweggründe seines Willens verwandeln müssen, um ihn zum

[20] Marx, Der 18. Brumaire des Napoleon Bonaparte, S. 32 bis 33. — Hier findet sich also schon der berühmte marxistische Begriff des „Überbaues", den Stammler als ein „bedenkliches Bild" bezeichnet. (S. 156 bis 157.) Aber diese Bedenklichkeit besteht doch nur in der sehr bedenklichen Auffassung Stammlers, daß die „sozialen Materialisten" die Unterscheidung eines Überbaues in der Meinung machen, „daß die soziale Wirtschaft das einzig Reale in bezug auf das soziale Leben sei, welches allein wissenschaftlich erkannt werden kann", die sozialen Bewußtseinserscheinungen aber nur Reflexe der wirtschaftlichen Verhältnisse wären. Wieso gerade dies aus dem Marxschen Bilde des „Überbaues" folgen soll, ist, wenn man sich auch nur an das Bild selbst halten will, völlig unklar. Oder kann jemand im Ernste behaupten, daß ein Überbau ein Reflex seines Unterbaues ist? Es ist doch selbstverständlich, daß ein Überbau bloß deshalb, weil er sich auf einem Unterbau erhebt, nicht weniger real ist als der letztere selbst. Das Marxsche Bild gibt also keinen Anlaß zu dem so beliebten Mißverständnis von der bloßen Reflexerscheinung der sozialen Bewußtseinstatsachen. Sondern es besagt nichts anderes, als daß die geschichtlichen Phänomene ihre Grundlagen nicht in sich selbst haben, sondern so, wie ein Überbau einen Unterbau hat, auch ihrerseits noch auf sozialen Verhältnissen beruhen, welche sie eigenartig begründen. Übrigens muß Stammler an einem späteren Orte (S. 157) den Sinn dieses Bildes selbst genau so als richtig zugeben, wie wir gleich im Text sehen werden, daß er den eigentlichen Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung zuletzt nicht bestreiten kann.

Handeln zu bringen, so müssen auch alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft — gleichviel, welche Klasse gerade herrscht — durch den Staatswillen hindurch gehen, um allgemeine Geltung in Form von Gesetzen zu erhalten. Das ist die formelle Seite der Sache, die sich von selbst versteht; es fragt sich nur, welchen Inhalt dieser nur formelle Wille — des einzelnen wie des Staates — hat und woher dieser Inhalt kommt, warum gerade dies und nichts anderes gewollt wird. Und wenn wir hier nachfragen, so finden wir, daß in der modernen Geschichte der Staatswille im ganzen und großen bestimmt wird durch die wechselnden Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Übermacht dieser oder jener Klasse, in letzter Instanz durch die Entwicklung der Produktivkräfte und Austauschverhältnisse." [21]

4.

Bedenkt man nun, daß es wesentlich diese Verbesserung war, derentwegen Stammler die materialistische Geschichtsauffassung als unausgedacht bezeichnete, und sehen wir jetzt, daß die Einfügung des menschlichen Faktors in dieselbe schon von Marx und Engels selbst vorgenommen

[21] F. Engels, Ludwig Feuerbach, 2. Aufl., S. 46 und 49. — Der Vorwurf, daß die materialistische Geschichtsauffassung die bloße Technik zur Erzeugerin von Ideen mache, hängt bei zahlreichen Gegnern dieser Theorie überhaupt mit der merkwürdigen Anschauung zusammen, die auch Stammler trotz mancher besseren Einsicht im einzelnen teilt, daß die Marxsche Lehre eben wegen ihres „Materialismus" das Ideelle geradeso aus dem Materiellen erzeugen lassen müsse, wie der echte Materialist die Gedanken als Produkt des Stoffes ansieht. Nun hat aber nicht nur Marx bereits deutlich hervorgehoben, daß wenigstens für ihn das Ideelle materiell ist nur als ein im Menschenkopf umgesetztes Materielle, sondern die Ausdrucksweise von Marx und Engels überhaupt an den zahlreichen Stellen, in denen sie den Grundgedanken ihrer Theorie auseinandersetzen, läßt es kaum erklärlich finden, wieso ein solches Mißverständnis entstehen konnte, wenn nicht auf dem einzig möglichen Wege einer materialistischen Interpretation, zu dem der bloße Name der Geschichtsauffassung provozierte.

war, wenn auch in tieferer Durchführung als bei Stammler, der über die bloße Rechtsform dieses Faktors nicht hinausschritt, so kann es uns nicht wundern, nun auch zu sehen, wie Stammler nachträglich alles das zugibt, was er gar nicht hätte bestreiten können, wenn er nicht zuvor aus der materialistischen Geschichtsauffassung allen Geist herausgetrieben hätte. Denn wie lautet nun nach Stammler der verbesserte Grundsatz der materialistischen Geschichtsauffassung? Wir haben ihn schon kennen gelernt, aber man muß ihn jetzt nochmals hören, um ganz deutlich zu sehen, zu welchem großartigen Nichts diese ganze Kritik geführt hat. Er lautet: „Die bestimmenden Gründe für Änderungen der Rechtsordnung wie der Form des sozialen Lebens überhaupt sind in letzter Linie zu suchen in der vorausgegangenen konkreten Ausführung des betreffenden geregelten Zusammenwirkens." (S. 247.) Dieser Satz besagt nämlich, aus der pompösen Sprache Stammlers in einfaches Deutsch übertragen, nichts anderes als: Die Gründe der Änderung des sozialen Lebens sind zu suchen in seinen konkreten Ursachen, womit nun allerdings eine wunderbare Präzision der materialistischen Geschichtsauffassung erreicht ist. In

---

Denn überall ist nur davon die Rede, daß die ökonomischen Verhältnisse die übrigen sozialen Phänomene bedingen oder bestimmen, daß die sozialen Erscheinungen ihnen entsprechen, daß die Ideen gemäß der wirtschaftlichen Lage sich entwickeln. Oder es heißt, daß die ideellen Verhältnisse sich ändern mit den ökonomischen und in ihnen, daß sie geknüpft sind an sie, daß in der Ökonomie die letzten Ursachen ihrer Veränderung liegen, daß diese das in letzter Instanz Entscheidende ist. Kurz, alle diese Wendungen lassen deutlich erkennen, daß von einer kausalen Einwirkung der bloßen Technik oder der Wirtschaft im Sinne eines rein sachlichen Faktors auf das soziale Bewußtsein bei Marx keine Rede sein kann, weil dieser nicht einmal die direkte kausale Bestimmung der Ideologie durch die richtig verstandene Ökonomie behauptet, sondern nur an dem untrennbaren funktionellen Zusammenhang des sozialen Ganzen die Richtung ihrer äußeren, das heißt materiellen Determination aufzeigt. Vergl. hierüber auch das Kapitel I, S. 2.

dieser Verwässerung ihres Grundgedankens geht jetzt alle Bestimmtheit verloren, die der theoretische Gewinn der Leistung von Marx ist. Auch Stammler muß zuletzt die kausale Bestimmung des Rechtes und der Form des sozialen Lebens überhaupt durch die Wirtschaft zugeben, beseitigt aber durch die weite Fassung des Begriffs der Wirtschaft, der bei ihm identisch ist mit dem Stoffe des sozialen Lebens überhaupt, jede Orientierung über die Richtung der entscheidenden Determination im funktionalen Zusammenhang des sozialen Ganzen. Dies kommt von seinem Monismus des sozialen Lebens, bei dem Recht und Wirtschaft nicht bloß eine Einheit sind, sondern bei welchem auch in der Wirtschaft alles eins ist, nämlich Zusammenwirken, ob dieses jetzt auf Produktion von Lebensmitteln oder von Religionsgütern gerichtet ist. Kein Wunder, daß er bei Verlust der grundlegenden Orientierung, die gerade in dem Gedanken der materialistischen Geschichtsauffassung gegenüber dem konkreten Kausalgetriebe des sozialen Lebens gegeben ist, zuletzt seine anfangs prinzipiell scheinende Negierung der Kausalität — „die Kategorie der Kausalität paßt hier gar nicht" — nur mehr einschränkt auf die praktische Schwierigkeit, sie bei menschlichen Handlungen exakt durchzuführen. (S. 285.) „Es kann niemanden mit Fug einfallen," lesen wir einigermaßen überrascht auf S. 286, „ein Bestreiten dessen liefern zu wollen, daß alles soziale Zusammenwirken und die Sonderart der Ausführung und Verwirklichung einer gegebenen Gesellschaftsordnung sich nach dem Kausalitätsgesetz vollzogen hat; oder es mit der Leugnung zu versuchen, daß aus gleichen Erscheinungen mit einem gewissen Rechte auf gleiche Ursachen geschlossen werden könne. Aber woselbst alsdann die Verursachung zu finden sei, das ist kaum jemals mit wissenschaftlicher Exaktheit darzutun." (S. 286.) Natürlich muß Stammler auch weiter zugeben, daß aus der Beobachtung gleichartiger sozialer Massenerscheinungen die Sicherheit eines Rückschlusses auf ihre Kausalität so weit gesteigert werden kann, „daß nun auf seiner Grundlage sogar eine Aussicht in die Zukunft eröffnet und die vor-

aussichtliche Weiterentwicklung bestimmter sozialer Erscheinungen hervortritt, wobei er sich nur mit dem Gedanken tröstet, daß dies bloße Tendenzen, nicht aber Feststellung „von Ursachen und Wirkungen im Sinne einer exakt erkannten Naturkausalität" sind.[22] Aber auch diese Einschränkung muß Stammler später selbst korrigieren, indem er mit Recht sagt, daß sobald im einzelnen Falle die Notwendigkeit und Unabänderlichkeit bestimmter sozialer Phänomene nachgewiesen ist, was er

[22] Es erscheint mir immer als eine der ärgsten methodologischen Verwirrtheiten, wenn man in einer Tendenz eine Art von Erleichterung gegenüber der strengen Kausalbestimmtheit des Naturgeschehens erblicken will, wie es nur zu oft gerade in Erörterungen über die soziale Gesetzlichkeit geschieht, gleichsam als ob die Tendenz eine zweite, mildere Art von Naturgesetzen wäre. Die Tendenz steht aber durchaus nicht in Widerspruch zu einer exakten Naturkausalität, sondern im Gegenteil, die Sicherheit ihrer Konstatierung ist geradezu proportional dem Grade der Exaktheit in der Erkenntnis dieser Naturkausalität. Tendenz ist nämlich nichts anderes als eine aufgezeigte Kausalwirkung, die durch eine andere Kausalwirkung in ihrem Ablauf gehindert oder modifiziert wird. Der Begriff der Tendenz ist nur ein Ausdruck für eine eigenartige Transponierung, welcher der Begriff der Kausalgesetzlichkeit in seiner Anwendung auf die historische Verwirklichung derselben erfährt. Es darf nicht übersehen werden, daß man in dem Augenblick, in welchem man sich von der Analyse der in der historischen Wirklichkeit wirkenden Kräfte der Darstellung des historischen Ablaufes selbst zuwendet, um ihn auf seine generelle Gestaltung zu untersuchen, man nun ein Objekt von solcher Komplexion vor sich hat, wie es wohl auch in der Natur vorkommt, aber nicht in der Naturwissenschaft. In der Natur interessiert die Wissenschaft nur die Analyse des Komplexes, nicht der Komplex selbst. Sie forscht nach dem Fallgesetz aller Körper, nicht aber danach, ob ein überhängender Felsblock abstürzen wird oder nicht. Nur die Richtung des theoretischen Interesses ist verschieden, nicht, wie man oft gemeint hat, die Komplexion selbst. Die Komplexion der Wellenbewegung einer Wasserfläche, die der Wind bewegt, auf der zahlreiche Schiffe gehen und zwischendurch Boote gerudert werden und Menschen schwimmen, ist wohl noch viel hoffnungsloser zu entwirren als die angeblich so schwer zu bewältigende Komplexion des sozialen

selbst für möglich zugibt, „so ist dadurch allerdings eine entsprechende Abänderung der sozialen Ordnung notwendig (nämlich kausalnotwendig) bedingt" (S. 302). Und alle diese Zugeständnisse sind nicht etwa vereinzelt; sie finden sich überall, nachdem Stammler meint, im Schutze seiner Verbesserung sie deshalb ruhig vorbringen zu können, weil er damit gerade seine Regierung einer direkten Einwirkung der bloßen Technologie illustriert, die aber auch die materialistische Geschichtsauffassung nie

---

Lebens. Aber sie interessiert die Naturwissenschaft auch gar nicht, die alles weiß, was sie wissen will, wenn sie die Gesetze der Wellenbewegung kennt. An dem sozialen Leben interessiert aber gerade seine historische Verflechtung, die konkrete Gestaltung und Entwicklung desselben. Dieser kommt die Wissenschaft nur näher durch Herausanalyse aller in ihr wirkenden Kausalprozesse. Indem jeder für sich rein dargestellt wird, zeigt jeder die aus ihm hervorgehenden kausalen Notwendigkeiten exakt auf, *wenn er allein wirksam wäre*. Aus der Verbindung dieser reinen Kausalprozesse untereinander ergeben sich dann die Durchkreuzungen, die Umbiegungen, die Modifikationen, die jeder durch die anderen *wieder notwendig* erfahren muß: die exakte Naturkausalität wird Tendenz, verliert aber dadurch nichts von der Strenge ihrer Wirksamkeit, die ja gerade in dem Resultat des Ganzen zum Vorschein kommt. Warum fällt es niemanden ein, den Begriff der Komponente einer Bewegung als eine Milderung der mechanischen Notwendigkeit zu betrachten, weil sie ihre Bewegung nicht vollzieht? Weil sie dieselbe doch in der Resultante durchsetzt. Gegenüber dieser ist sie eine bloße Tendenz; auf diese Unterscheidung kommt es hier aber nicht an, weil die reine Naturwissenschaft sich weder für die Komponente noch für die Resultante interessiert, sondern nur für die typische Zerlegung des Kräftespiels. Sobald das Interesse an der Konkretheit eines Naturvorganges erwacht, stellt sich auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaft sofort der Tendenzbegriff ein. So sagt man, der Mond habe die Tendenz, gegen die Erde zu fallen, was durchaus nicht eine bloß schwächliche Neigung des Mondes bezeichnet, sondern einen exakt zu berechnenden Wert. Die Tendenz ist also nicht etwas der sozialen Kausalgesetzlichkeit Eigentümliches; sie ist nur das hier Wichtigere, weil wir hier nicht bloß die reine Naturgesetzlichkeit erkennen wollen, sondern gerade ihre konkrete, wenn auch nur generelle Verwirklichung.

behauptet hat. Man lese die Stelle auf S. 298 nach; oder S. 315, besonders auf S. 316, wo es direkt heißt: „Wer deshalb eine Geschichte der geistigen Bewegungen nach der Seite ihrer Ursachen und ihrer Wirkungen hin durchgehen will, der kann von den unterliegenden sozialen Verhältnissen nicht abstrahieren und die sozialen Phänomene jener Zeitalter nicht ignorieren, von denen die genannten Bestrebungen ihrer Veranlassung und Entstehung nach abhängig sind.“ [23] Ferner S. 428 oben. Und die ganze zuerst so vernichtend den Kausalcharakter der materialistischen Geschichtsauffassung antastende Kritik Stammlers läuft zuletzt in die folgende Resignation aus — post tot discrimina rerum —: „Ich bestreite also gar nicht, daß die rechtlichen Gebote, welche die Form eines sozialen Lebens ausmachen, als einzelne Erscheinungen betrachtet werden können und daß sie in die Einheit der Erfahrung eingefügt und in ihrer Genesis *auf Grund des Kausalitätsgesetzes* untersucht zu werden vermögen. Nur daran konnte ich nicht umhin zu erinnern, daß es mit der Aufdeckung eines derartigen Kausalzusammenhanges im Sinne exakter Wissenschaft seine kaum überwindlichen *faktischen* Schwierigkeiten hat.“ Als Fazit ergibt sich uns also ein Temperamentsunterschied des Elans wissenschaftlicher Forschung. Wo Stammler allzu rasch resigniert, dort hält Marx noch die Kraft des Denkens für stark genug, weiter vorzudringen. Wenn das heißt, eine Sache unausgedacht zu halten, dann wollen wir doch lieber mit Marx bei dieser Unausgedachtheit verbleiben, als mit Stammler hier gar nicht einmal weiter denken wollen.

[23] Soweit dieser Satz nicht in eine rettungslose Unbestimmtheit des Gedankens sozialer Abhängigkeit führen soll, erhält er alle seine Bestimmtheit nur durch den Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung, der die „unterliegenden sozialen Verhältnisse“ eben als in letzter Instanz wirtschaftliche bestimmt, die selbstverständlich eine rechtliche Form haben, auf welche es aber bei Untersuchung einer bestimmten geschichtlichen Epoche nicht weiter ankommt, weil diese ja gerade durch die *historisch bestimmte* Rechtsform individualisiert ist.

5.

Die materialistische Geschichtsauffassung ist also nach der Verbesserung Stammlers eigentlich gar nicht erschüttert. Ihre kausale Gesetzmäßigkeit ist jetzt sogar auch in den Augen Stammlers rehabilitiert — und doch soll sie nicht imstande sein, die Grundlage der sozialen Gesetzmäßigkeit abgeben zu können? Hier setzt die zweite Korrektur Stammlers ein, die Ergänzung der materialistischen Geschichtsauffassung. Denn sie ist ja nicht bloß „unausgedacht", sondern auch „unfertig". Es ist nämlich nach Stammler „mit dem Nachweis des kausalen Werdeganges noch nicht der der Notwendigkeit im Sinne der wissenschaftlichen Begründetheit geführt. Auch der Irrtum erwächst aus gesetzlich wirkenden Ursachen" (S. 437). Bloß deshalb, weil bestimmte Bestrebungen kausal da sind, „sind sie noch nicht berechtigt und sozial gesetzmäßig; und nur dadurch, daß man sie in ihrem Werden, Wirken und Vergehen nach kausaler Abhängigkeit wirkender Ursachen einsieht, erhält man keine Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens" (S. 429). Hiermit biegt die Erörterung Stammlers auf das bereits bekannte, für eine Sozialwissenschaft falsch gestellte Geleise ein, auf welchem sie ihren theoretischen, explikativen Charakter zu einem katastrophalen Zusammenstoß mit dem einer praktischen, normativen Auffassung bringen muß. Von welch ganz anderen Dingen als denen, die eine Wissenschaft interessieren kann, Stammler hier plötzlich handelt, tritt drastisch in den Fragen hervor, mit denen sich diese Wendung in seiner Darstellung ausführt. Er schließt die „Verbesserung" der kausalen Erörterung der materialistischen Geschichtsauffassung mit der hier geradezu verblüffenden Frage: Ist mit der Kausalität des gesellschaftlichen Lebens wissenschaftlich alles getan? Gibt es also für die Betätigung einer in ihrem ursächlichen Erscheinen vielleicht erkannten sozialen Bewegung und Bestrebung weiter kein Gesetz als das des rohen Erfolges, der tatsächlichen brutalen Gewalt? (S. 334, ebenso S. 386.)

Daß Kausalität ohne weiteres identisch sein soll mit Brutalität und Roheit, ist wieder eine der charakteri-

stischen Seiten in der Stammlerschen Gedankenführung. Aber wir wollen uns dabei nicht weiter aufhalten, wie wir überhaupt über diese Ergänzung der materialistischen Geschichtsauffassung, die nur darin besteht, die Kausalität vor den Richterstuhl eines obersten Wertbegriffs zu rufen, uns hier ganz kurz fassen können. Was prinzipiell dazu auszuführen ist, mag man im Kapitel VII nachlesen. Es ist klar, daß Stammler nun von einer Sache handelt, die er gut hat, eine Ergänzung der marxistischen Unfertigkeit zu nennen, weil sie eine Sache ist, mit der die Wissenschaft, solange dieses Wort etwas Bestimmtes bedeutet, überhaupt nicht fertig werden kann, da sie damit nicht einmal anzufangen hat. Dies nicht aus dem Grunde, wie manche meinen, weil der Wertbegriff in der Wissenschaft überhaupt nichts zu schaffen hat. Ich habe vielmehr klarzulegen gesucht, daß darin gerade das Wesen der Sozialwissenschaft besteht, den Wertbegriff in ihre Gesetzmäßigkeit untrennbar verflochten zu haben, aber *als einen immanenten Faktor ihrer Kausalität*. Die Wissenschaft muß wertfrei sein: das heißt, *sie darf ihre Phänomene nicht werten*. Sobald dies geschieht, mag damit zwar auch eine sehr wichtige Untersuchung gesetzt sein, aber jedenfalls eine ganz andere als eine wissenschaftliche: sie konstatiert nicht mehr, sie beurteilt; sie expliziert nicht mehr, sie dekretiert. Die Wissenschaft darf ihre Phänomene nicht werten, aber sie kann und muß das *Werten der Phänomene* selbst zu ihrem Gegenstand machen und kann dann finden, daß die Kausalität auf einem bestimmten Gebiet, eben dem der sozialen Phänomene, sich nur durch Wertungen vollzieht. Ihre Aufgabe ist dann trotzdem nicht das Richten über diese Wertungen, sondern die Aufsuchung der Ursachen, welche das Auftreten solcher Wertungen für die Vergangenheit erklären und für die Zukunft vorausbestimmen. Die Voraussage der Zukunft sozialer Entwicklung ist auch nach der materialistischen Geschichtsauffassung nichts anderes als der Nachweis der kausalnotwendigen Entstehung bestimmter, auf die Umgestaltung der Gesellschaft gerichteter Massenerscheinungen gleichartiger so-

zialer Wertungen und ihrer kausalnotwendigen Durchsetzung.

Und damit möchte ich zum Abschluß dieser Auseinandersetzungen noch auf jenen Teil der Stammlerschen Kritik an der materialistischen Geschichtsauffassung zurückkommen, der das Pendant zu seiner bereits an anderer Stelle besprochenen seltsamen Auffassung von dem Versagen der Kausalität in bezug auf die Zukunft menschlichen Tuns ist.[24] Hier nimmt er die Form eines Vorwurfes des inneren Widerspruches in der materialistischen Geschichtsauffassung an, weil diese die kausale Notwendigkeit der Entwicklung lehrt und gleichwohl davon spricht, daß man sie durch Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit befördern könne. Stammler betont zwar selbst, daß der „soziale Materialismus" nicht fatalistisch verstanden sein will. Aber er meint, daß der Gedanke Friedrich Engels', durch die Erkenntnis der kausalen Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens sogar zu dessen Lenkung zu kommen, der in den berühmten Worten ausgedrückt ist: „Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit", ein Satz „von besserem äußeren Klingen als klarem sachlichen Gehalt" sei. Denn es bleibe das „Zweifelbedenken", wie das „Grundgesetz notwendig bestimmender ökonomischer Phänomene an einem gewissen Einzelpunkt menschlicher Entwicklung — hier: bei der supponierten Einführung der sozialistischen Produktionsweise — plötzlich außer Kraft treten sollte." (!)

Man sieht, Stammler meint wirklich, das Reich der kausalen Notwendigkeit könne sich nur durch Abreißen der Kausalität in ein solches der Freiheit verwandeln. Er kann eben den Begriff der sozialen Kausalität, die eine Notwendigkeit nur durch den Willen der Menschen setzt, gar nicht bilden, so daß ihm verschlossen bleibt, daß es etwas anderes ist, ob sich die Kausalität wegen der mangelnden Lenkung des Willens durch eine einheitliche Erkenntnis zwar nur durch das Wollen der einzelnen aber gegen ihr Gewolltes durchsetzt, oder ob die durch

[24] Vergl. S. 203 ff. dieses Buches.

ihren Willen verlaufende Kausalität auch gleichzeitig ihr Gewolltes realisiert. So schildert Engels sehr anschaulich den Zustand der durch Erkenntnis der Kausalität nicht geordneten gesellschaftlichen Situation: „Nur selten geschieht das Gewollte, in den meisten Fällen durchkreuzen und widerstreiten sich die gewollten Zwecke oder sind diese Zwecke selbst von vornherein undurchführbar, oder die Mittel unzureichend. So führen die Zusammenstöße der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf geschichtlichem Gebiet einen Zustand herbei, der ganz dem in der bewußtlosen Natur analog ist. Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus diesen Handlungen erfolgen, sind nicht gewollt, oder soweit sie dem gewollten Zwecke zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie schließlich ganz andere als die gewollten Folgen." [25] Indem nun die kausale Untersuchung die Verursachung dieser zahllosen Einzelwillen auf ihre typischen Gemeinsamkeiten untersucht, die daraus sich ergebenden notwendigen Tendenzen feststellt und die möglichen Konsequenzen derselben in stets größerer Vollständigkeit und stets stärkerer Durchdringung erörtert, schafft sie damit zugleich ebenso viele Motive, welche die weitere Kausalentwicklung sowohl in der Richtung wie in ihrer Einzelausgestaltung immer mehr beeinflussen. Die Kausaluntersuchung reißt nirgends dabei ab, aber sie hat die Tendenz, bis zu jenem Punkte zu gelangen, wo sie zusammenfällt mit dem bloßen wissenschaftlichen Bewußtsein des unmittelbar vor sich gehenden geschichtlichen Prozesses selbst, nur zeitlich verkürzt und vorweggenommen mit den Mitteln des Denkens. Der gesellschaftliche Kausalprozeß ist eine Kausalität, die sich um des Menschen Willen dreht. Die fortwährende Verkennung dieser fundamentalen Tatsache ist es, die Stammler zu dem geradezu skurrilen Einwand führt, der Gedanke, eine kausalnotwendige Entwicklung zu begünstigen, sei „geradeso gerechtfertigt" wie die Bestrebung, die Drehung der Erde um die Sonne nunmehr mit festem Entschluß zu machen. (S. 431.) Man muß aber eine ganz unklare

[25] F. Engels, Ludwig Feuerbach, S. 44.

Vorstellung von dem Verhältnis des Willens zur Kausalität haben, um überhaupt den Mut eines solchen Vergleichs aufzubringen.

Da für Stammler aber mangels dieser klaren Vorstellung es nur eine einzige Kausalität, nämlich mechanische, gibt, so verwandelt sich bei ihm der Determinismus der materialistischen Geschichtsauffassung in einen völligen Fatalismus, so sehr er selbst betonen mußte, daß dies nach Marx und Engels nicht der Fall ist. Fatalismus ist die Ansicht, welche meint, alles sei vorherbestimmt, was wir auch tun und lassen mögen. Der Determinist dagegen weiß zwar auch, daß alles vorherbestimmt ist, aber nur, sobald unser Wollen in Betracht kommt, durch das, was wir tun und wollen. Aber gerade die erstere Ansicht imputiert Stammler der materialistischen Geschichtsauffassung. Denn wie interpretiert er sie? Er sagt, sie lehre, der moderne Sozialist fordere nicht die sozialistische Gesellschaft, sondern diese *muß* kommen, weil die soziale Wirtschaft sie fordert. „Und wenn diese Forderung der sozialen Wirtschaft in einen gedrückten und menschenunwürdigen Zustand hineinführen würde: der allgemeinen Gesetzmäßigkeit können wir nicht ausweichen." (S. 48.) Gewiß meint Stammler selbst nicht, daß irgend ein „sozialer Materialist" je so etwas gesagt hat, aber er meint offenbar, daß dies deshalb nicht geschehen sei, weil wir unsere Theorie eben nicht „zu Ende gedacht" hätten. Man sieht hier wieder an einem krassen Beispiel, zu welchem von Stammler unerwarteten Ende dieses Denken führt, nämlich zur Bloßstellung einer Kritik, die ihre eigene mangelnde Klarheit als Fehler ihrem unverstandenen Gegner ankreidet. Kein Sozialist wird je sagen, die sozialistische Gesellschaft wird kommen, ob *wir* wollen oder nicht, sondern er wird allenfalls zu den Gegnern sagen: sie wird kommen, ob *ihr* dies wollt oder nicht, ob es *euch* erfreulich ist oder nicht. Denn das weiß er wohl, daß sie nur kommt, weil er, weil das Proletariat dies will, woran nichts verschlägt, ja im Gegenteil nur diese seine Ansicht verstärkt, daß er zugleich weiß, daß das Proletariat dies immer mehr wird wollen *müssen*.

Der „soziale Materialist" schließt eben, wenn er von der Notwendigkeit einer sozialen Entwicklung spricht, seinen auf ihre Herbeiführung gerichteten Willen bereits als einen Kausalfaktor ebenso ein, wie er den gegen ihre Realisierung gerichteten Willen der Bourgeoisie ebenfalls einschätzt, nur daß er zugleich ausspricht, daß das naturgesetzliche Kräftespiel dieser Willensrichtungen sich bereits so gestaltet habe, daß vorauszusehen ist, wie die den Umänderungsbestrebungen der Gesellschaft entgegenwirkenden Kräfte an dem schließlichen Obsiegen der ersteren nichts mehr ändern können. Für einen Marxisten, der wirklich den Geist der materialistischen Geschichtsauffassung erfaßt hat, also die von Marx und Engels eingeführte gesellschaftliche Auffassung des geschichtlichen Lebens, ist deshalb auch der Gedankengang unvollziehbar, daß eine sozial notwendige Entwicklung in einen menschenunwürdigen Zustand führen kann, trotzdem die Menschen dies erkannt haben, weil die Erkenntnis von der drohenden Gefahr einer solchen Entwicklung ja eben zur Ursache wird, welche das kausale Werden einer solchen Notwendigkeit unmöglich macht. Daraus folgt denn auch die Lösung des Mißverständnisses, das Stammler mit so vielen vulgären Beurteilern der materialistischen Geschichtsauffassung teilt und das sich an die Worte von Marx in der „Inauguraladresse" knüpft: „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Maße der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben."

Es ist vom Standpunkt der durch die materialistische Geschichtsauffassung aufgedeckten geschichtlichen Gesetzlichkeit, die nur durch den Menschen ablaufen kann, klar, wie dieser vielberufene Satz zu verstehen ist. Er richtet sich vor allem gegen eine utopistische Anschauung, welche an die Stelle der Erkenntnis der gesellschaftlich notwendigen Entwicklung ihre mehr oder minder willkürlichen Forderungen aufstellt.[26] Selbstverständlich wird die ge-

[26] Über den Begriff der Utopie bei Marx, welcher dadurch charakteristisch ist, daß er die Wissenschaft noch der sozialen

schichtliche Tatsache und Wirksamkeit der in der Entwicklung des Kulturlebens auftretenden Ideale nicht geleugnet. Die materialistische Geschichtsauffassung läßt die Ideale sowohl der Arbeiterklasse wie jeder anderen Klasse ganz unangetastet. Wenn sie sagt, die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen, so stellt sie damit nicht die Tatsache der in der Arbeiterschaft wirkenden Ideale in Abrede, sondern sie ordnet dieselbe innerhalb der Sphäre der Kausalbetrachtung ein und drückt damit den neugewonnenen Standpunkt aus, die Ideale als bewußt gewordenen Entwicklungsnotwendigkeiten zu Leitgedanken des sozialen Handelns der Arbeiterklasse zu machen. Indem sie das ideale Streben der Arbeiterklasse kausal erklärt, seine Entstehungsgründe und Entwicklungsnotwendigkeiten aufzeigt, läßt sie zwar theoretisch als Ideal verschwinden, was sie praktisch durch die gewonnene Einsicht gerade als Ideal verstärkt. So wird zwar, was im unmittelbar politischen Handeln der Arbeiterklasse nach wie vor Ideal bleibt, auf dem theoretischen Standpunkt Problem. Aber gerade indem es hier sich auflöst in die Erkenntnis des notwendigen geschichtlichen Prozesses seiner Verwirklichung, muß es für den praktisch-politischen Standpunkt, der zugleich jenes Ergebnis der Theorie kennt, immer mehr ein triumphierendes Ideal werden.

Es ist also nur das immer fortwirkende Mißverständnis Stammlers, das eigentlich ein fundamentales zu nennen ist, weil es den ganzen Grund seiner Kritik sowohl der materialistischen Geschichtsauffassung als der sozialen Gesetzmäßigkeit überhaupt ausmacht, daß er Kausalität und Teleologie für sich ausschließende Begriffe hält. Nur so konnte er dazu gelangen, den idealen Zug in der sozialen Entwicklung, das Streben nach sozialer Gerechtigkeit als einen Faktor zu bezeichnen, den die materialistische Geschichtsauffassung ohne tödlichen Selbstwiderspruch gegen ihr Prinzip der Notwendigkeit nicht aufnehmen könne. Aber diese Notwendigkeit ist ja nur

Bewegung betrachtend gegenüberstellt, statt in ihr das bloße Bewußtsein eines sich vollziehenden Prozesses zu erkennen, siehe Max Adler, Marx als Denker, 5. Kapitel, S. 42 ff.

eine Erkenntnisform, welche die ganze Realität des Wollens ungebrochen läßt. Je mehr die soziale Entwicklung die bewußte Arbeit als Kausalfaktor einbezieht, um so mehr muß dann das notwendige Geschehen in den Bereich der durch das Wollen getragenen Freiheit gestellt erscheinen. Und dies nicht etwa als eine Art Illusionismus, sondern eben zufolge der Realität des Wollens, die ein unaufhebbares Grundphänomen des menschlichen Wesens ist. Wenn also das Proletariat sich seine Ziele mit immer klarerem Bewußtsein setzt, wenn es mit immer stärkerem Willen in den Gang der Ereignisse eingreift, wenn es mit stets wachsender sittlicher Begeisterung seine Vorstellungen von dem, was sein soll, immer mehr entscheidend werden läßt für das, was ist: — was bedeutet dies alles anderes als die Formen, in denen nach der subjektiven, innerlichen Seite die Notwendigkeit des Geschehens dort erfaßt wird, wo sie nicht bloß taub und leer abläuft, sondern erlebt wird? Nirgends streitet also die von der materialistischen Geschichtsauffassung gelehrte notwendige soziale Entwicklung mit der Tatsache der stets wachsenden Bedeutung des menschlichen Wollens und Bewußtseins. Vielmehr wird gerade von ihr aus klar, ja direkt selbstverständlich, daß in dem Maße, als eine geschichtliche Entwicklung wirklich notwendig ist, der Wunsch, sie zu befördern, immer allgemeiner auftreten muß und zuletzt in der Erkenntnis ihrer Notwendigkeit nur eine Bestärkung seiner selbst finden wird.[27]

Gestaltung des sozialen Lebens nach Ideen und Erkenntnis seiner notwendigen Entwicklung nach Ursachen sind natürlich nicht nur zwei verschiedene Auffassungsarten, sondern sogar zwei verschiedene Dinge; denn das erste ist Handeln und das zweite Wissen. Sie sind verschieden, ja sie schließen sich gegenseitig sogar aus, aber sie widersprechen sich nicht. Es ist nicht so, daß nur die eine oder die andere Auffassungsweise möglich wäre. Sie sind beide nur nicht zugleich in einer Methode möglich, wohl aber

[27] Vergl. hierzu meinen Aufsatz „Zur Revision des Parteiprogrammes" in der „Wiener Arbeiterzeitung" vom 24. Oktober 1901.

sind sie beide zugleich in unserem Bewußtsein möglich. Habe ich nach kausaler Methode die Notwendigkeit meines Handelns erkannt, so kann ich zugleich doch auch diese Notwendigkeit als Kraftbewußtsein eines Ideals, meines Wollens empfinden. Das eine stört das andere nicht; es sind zwei Seiten eines und desselben Vorganges. Die eine Auffassung, die des Wollens und Handelns, beantwortet mir die Frage: Wie gestalte ich das soziale Leben gerecht? Die andere Auffassung, die des Wissens, beantwortet mir die Frage: Warum kommt mir die Vorstellung von einem zu erfüllenden gerechten Sozialzustand in dieser bestimmten geschichtlichen Gestalt und wie kann sie verwirklicht werden? Zwischen diesen beiden Fragen ist kein Widerspruch; vielmehr ist der Inhalt der ersteren das Objekt der letzteren.

6.

Die materialistische Geschichtsauffassung ist nach alledem, so wenig sie sicherlich auch heute schon zu Ende gedacht und fertig ist, da sie noch in stetem Flusse ihrer Fortbildung begriffen ist, doch keineswegs unausgedacht und unfertig im Stammlerschen Sinne. Was er ihre Unausgedachtheit nannte, war nur seine eigene materialistische Interpretation dieser Lehre, die ihn verhinderte, ihren gesellschaftlichen Charakter zu erkennen, der schon alles bei Marx enthielt, was über die Bedeutung der Rechtsform im geschichtlichen Prozeß zu sagen war. Und was er ihre Unfertigkeit nannte, war nur eine mangelnde Bereitschaft seines eigenen Standpunktes für die Erkenntnis des naturalen Wesens der sozialen Phänomene, die ihn zum Ausschluß der Kausalität und zu einer Bestimmung der Aufgabe einer Sozialwissenschaft führen mußte, die freilich mit ihrer reinen Normmäßigkeit von der Kausaltheorie der materialistischen Geschichtsauffassung nicht mehr aufgenommen werden konnte. Aber dadurch ist der historische Materialismus noch lange kein mechanischer Materialismus geworden. Man muß es immer wieder sagen, um dieses ärgerliche Mißverständnis radikal zu beseitigen: Wer die materialistische Geschichts-

auffassung nicht so versteht, daß durch sie der Mensch erst in den Mittelpunkt des sozialen Geschehens gestellt wurde — natürlich nicht der Mensch im Sinne des individuellen Lebens, auch nicht der gesellige Mensch im Sinne der alten Naturrechtslehre, sondern der vergesellschaftete Mensch im Sinne von Marx —, der hat den spezifischen Geist dieser Lehre des Marxismus noch gar nicht erfaßt. Er hat nicht erkannt, warum Marx schon gegen Feuerbach den bisherigen Materialismus als einen bloß „anschauenden" verwarf, dem das Verständnis dafür fehle, daß das gesellschaftliche Leben „wesentlich praktisch" sei, das heißt daß es nur durch die Tat von Menschen gestaltet werde. „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über die Gesellschaft erhaben ist. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell vertreten werden." [28] Hier sieht man also den Monismus des sozialen Lebens, den Stammler glaubt der materialistischen Geschichtsauffassung als eine Verbesserung entgegenbringen zu müssen, bereits in einer großartigen knappen Fassung des Gedankens vorweggenommen. Denn wie kann der Begriff der umwälzenden Praxis anders begriffen werden als durch die geistige Einheit, in welcher die äußeren Umstände auf die Menschen überhaupt nur dadurch wirken, daß sie irgendwie in den Prozeß seiner gesellschaftlichen Tätigkeit eingehen? Nicht darin also ist die materialistische Geschichtsauffassung zu ergänzen, weil sie etwa den Menschen aus ihrer Gesetzmäßigkeit eliminiert oder auch nur durch sie degradiert hätte; sondern nur in der Richtung wird ihre Weiter-

[28] K. Marx über Feuerbach, in F. Engels, Ludwig Feuerbach, S. 60 bis 62.

führung nötig, die von Marx und Engels als unumgängliches Kausalglied ihrer Theorie eingeführte menschlich-gesellschaftliche Tätigkeit ihrer eigenen Natur nach näher zu bestimmen. Hier ist der Punkt, an welchem die Verbindung der Gedankenarbeit von Marx und Engels mit der erkenntniskritischen und psychologischen Arbeit seit Kant notwendig wird. Die menschlich-gesellschaftliche Tätigkeit ist in ihrer Formbestimmtheit zu analysieren, durch welche sie eine ganz bestimmte Gesetzlichkeit in den Kausalzusammenhang des geistigen Lebens hineinbringt, welche den fundamentalen Unterschied der hier verlaufenden Kausalität von der bloß mechanischen oder naturalen Kausalität überhaupt ausmacht, wie wir dies bereits in einem vorausgehenden Abschnitt dargelegt haben.[29] In dieser formalen Funktionsweise des menschlichen Geistes liegt allein die eigentliche selbständige Bedeutung aller Ideologie. Wenn daher Stammler wie so viele Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung an ihr tadelt, daß sie alle Selbständigkeit der Ideologie leugne, so hätte er schon aus diesem Grunde unrecht. Denn ganz abgesehen davon, daß Marx und besonders Engels nie behauptet haben, daß die Ideologie in allen ihren Erscheinungen in direkter Abhängigkeit von der Ökonomie ist,[30] so ist der Vorwurf überhaupt „unausgedacht". Innerhalb der von der materialistischen Geschichtsauffassung dargelegten historischen Gesetzlichkeit selbst gibt es nämlich wirklich keine absolute Selbständigkeit der Ideologie. Denn diese erscheint nur in der formalen Beschaffenheit des Menschengeistes, nicht mehr aber in seinen konkreten historischen Betätigungen, die, so sublim sie auch bei den größten Geistern sich verfeinert haben, doch schließlich aus der gesamten ökonomischen Struktur der Zeit, in der sie sich entfalten, den eigenartigen Stoff sowohl für die Anregung ihres Denkens als für die Ausgestaltung und Lösungsmöglichkeiten ihrer Probleme erhalten. „Die Ökonomie schafft hier

[29] Siehe Kapitel I.

[30] Vergl. besonders den Brief von F. Engels an C. Schmidt in den „Dokumenten des Sozialismus", II, S. 66 ff.

nichts unmittelbar von sich aus, sie bestimmt aber die Art der Abänderung und Fortbildung des vorgefundenen Gedankenstoffs, und auch das meist indirekt, indem es die politischen, juristischen, moralischen Reflexe sind, die die größte direkte Wirkung auf die Philosophie üben." [31]

[31] F. Engels, a. a. O., S. 69. — Es sei hier noch ein Wort über den besonders von Engels gern gebrauchten Begriff „Reflex" gestattet. Ist es doch gerade dieses Wort, an welchem so viele Kritiker Anstoß nehmen und meinen, es zeige klar, wie die materialistische Geschichtsauffassung das Geistige in der Geschichte gänzlich verflüchtigt habe. Auch Stammler betont daher diesen Begriff mit großem Affekt. Nun ist, selbst wenn wir bei dem bloßen Wortsinn bleiben, mir wieder völlig unklar, wie man aus dem Gebrauch dieses Wortes schließen will, daß damit das Geistige um seine Realität gebracht sei. Ein Reflex ist doch stets etwas sehr Reales, das ich zum Beispiel auf meiner Hand auffangen kann. Es steht nur sowohl bezüglich seines Auftretens wie seines Verschwindens in einer strengen ursächlichen Abhängigkeit von zwei Elementen, erstens einer Lichtquelle und zweitens einer reflektierenden Fläche. Nun denn, die Reflexe der materialistischen Geschichtsauffassung sind auch nichts anderes als die aus dem Zusammenstoß der Lichtquelle des menschlichen Geistes mit den ihr begegnenden äußeren Lebensumständen erzeugten charakteristischen Reflexionen in einem menschlichen Gehirn. Kurz, sie sind nichts anderes als Bewußtseinserscheinungen, betrachtet in ihrer Determiniertheit. Sie werden Reflexe genannt, um zu verhindern, daß sie als ein Letztes, nicht weiter mehr Abzuleitendes verkannt werden, so, wie ich ja auch durch einen physischen Reflex angeleitet werde, auf seinen Ursprung zurückzugehen. Das Wort Reflex bezeichnet so nichts anderes als die Art, wie die besondere historische Bestimmtheit des sozialen Lebens auf jedem seiner Gebiete, in Ökonomie, Politik, Rechtsleben, Moral, Religion usw., dem Einzelbewußtsein sich merklich macht. Deshalb spricht Engels in dem vorerwähnten Briefe nicht nur von politischen und rechtlichen, sondern auch von ökonomischen Reflexen. (S. 66.) Im Grunde hat Marx schon im 18. Brumaire den eigentlichen Sinn dieses Begriffes erläutert, wenn er sagt: „Wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist oder tut, so muß man noch mehr in geschichtlichen Kämpfen die

Auch dieser Vorwurf der Leugnung einer selbständigen Bedeutung der Ideologie ist also nur ein Mißverständnis oder eigentlich ein Nichtverständnis, das aber am wenigsten einer Kritik begegnen durfte, die von Kantischer Grundlage ausgehen will. Gerade die Kantsche Erkenntniskritik hat uns die Mittel an die Hand gegeben, sowohl die Stammlersche kritische Grundlegung der Sozialwissenschaft als seine Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung als völlig verfehlt aufzuzeigen. Wenn daher K. Diehl in der dritten Auflage des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften von Stammlers Werk schreibt, es sei „eine sozialphilosophische Untersuchung, die weitaus am besten geeignet ist, in das Studium der Marxschen Sozialphilosophie einzuführen und die Mängel der Marxschen Geschichtstheorie erkenntniskritisch aufzudecken," [32] so war wohl hier recht eigentlich der Wunsch der Vater des Gedankens. Auch wir „neueren Marxisten" müssen zunächst noch ebenso unbelehrt bei den aufgedeckten Mängeln dieser Geschichtstheorie verbleiben wie Stammler bei seinen unveränderten Neuauflagen.

Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrem wirklichen Organismus und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellungen von ihrer Realität unterscheiden." (S. 32 bis 33). Verlieren durch diese Unterscheidung aber diese Vorstellungen an ihrer Wirklichkeit? Sie sind der Reflex, die Art, wie sich das Leben in diesen Köpfen malt, und gerade die Stammlersche Kritik zeigt nicht zuletzt, daß Vorurteile und Irrtümer deswegen noch nicht aufhören, sehr reale Bewußtseinserscheinungen zu sein.

[32] S. 604, Spalte 2.

IX.

Mach und Marx.

Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus.*

1.

Wohl selten mag das Wort von der abgeklärten Ruhe und Leidenschaftslosigkeit der wissenschaftlichen Forschung in unseren Tagen eine schönere und würdigere Personifikation erfahren haben als in dem Denken von Ernst Mach. Wer sich in die Schriften dieses Forschers vertieft, den umfängt es alsbald wie mit der Stille einer Studierstube, in deren köstliche Abgeschlossenheit weder die Mißgunst der Parteiungen noch der Lärm des Alltags zu dringen vermögen und die dem denkenden Geiste eine glückliche Ungetrübtheit verschafft, wie sie eben nur in dem Reiche des Geistes und sonst nirgends bewahrt werden kann. Wie ist es trotzdem möglich geworden, daß der Name eines solchen Denkers in enge Verbindung kam mit dem eines andern, dessen Denken nichts weniger als in der Ruhe des Studierzimmers verweilen wollte, dessen Denken ein Feuerbrand war, der nicht nur eine neue Erkenntnis entflammen, sondern eine alte Welt in ihr verbrennen wollte? Wie mochte die der bloßen Naturbetrachtung zugewendete Objektivität eines Mach zusammengeraten mit der die Gesellschaft aufwühlenden Impulsivität eines Marx? Weit voneinander abliegend erscheinen die Gebiete ihrer Forschung, aber noch weiter entfernt voneinander ihre intellektuellen Charaktergestalten und das Temperament ihrer geistigen Naturen.

Indes — haben wir uns erst in die Gedankenwelt Machs hineinversenkt, dann zeigt sich, daß ihr gar nicht jene Kühle und Leidenschaftslosigkeit anhaftet, die bei der

* Diese Abhandlung sowie die im Kapitel VI enthaltene Buchbesprechung erschienen zum ersten Male im Band XXXIII des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, herausgegeben von Edgar Jaffé, sind hier jedoch etwas erweitert.

ersten Bekanntschaft von ihr auszuströmen scheint. Auch an dieser gegen alles Menschliche im Denkprozeß so strengen Anschauung, die ja am liebsten, wie wir noch sehen werden, das Ich aus dem Denken streichen möchte, nur um sich so ganz den Dingen dieser Welt hinzugeben — auch diese Auffassung teilt doch das unentrinnbare Geschick alles Menschlichen, ohne welches nichts zustande kommen kann, im großen oder im kleinen: einem Willen zu dienen, von dem aus das Denken erst seine Aufgaben erhält, ja der sogar im stillen tätig ist, auch die Mittel zu bestimmen, die das Denken bei der Lösung derselben allein verwenden wird. Auch in dem Machschen System lebt ein Wille, der es herausgeboren hat aus einem tiefen und leidenschaftlichen Geistesringen, ein kraftvoller, kampfbereiter Wille, eine entschlossene Bejahung und Verneinung: — es ist dies der Wille zu einer hypothesenfreien Tatsachenerkenntnis, die Abwendung von aller Mythologie und Metaphysik des Denkens, die Kriegserklärung gegen überlebte Vorstellungen und die freudige Arbeit an dem Aufbau einer neuen, die bisherigen Anschauungen umwälzenden, positiven Weltauffassung.

Von diesem Geiste her, der dem Machschen Denken eine Feuerseele eingießt, die nicht anders wie die Marxsche auf dem Gebiet der Gesellschaftsgestaltung nun auch auf dem der bloßen Naturbetrachtung eine völlige Revolutionierung anstrebt, von dieser energischen Seite des Machschen Denkens geht die zündende Wirkung aus, welche die erst so fremdartigen Gedankenmassen von Mach und Marx bei vielen ihrer Anhänger auf beiden Seiten in einer fast plötzlichen Weise zusammenflammen ließ, jede die Wärme und Helligkeit der anderen steigernd. Und besonders konnte der Marxismus glauben, sich hier aufs glücklichste gefördert zu sehen. In dem antimetaphysischen Programm Machs begrüßte er seinen eigenen Geist, seine eigene große Errungenschaft aus der Kritik der Philosophie Hegels und Feuerbachs. Und da er den dornigen Weg der Befreiung des Denkens von den metaphysischen Verfälschungen, wie sie ja besonders auf dem Gebiet des

sozialen Lebens eingenistet waren, in voller Unabhängigkeit von der gleichzeitigen Naturwissenschaft, ja sogar gegen sie gegangen war, so mußte die Tatsache, daß nun ein Denker auf naturwissenschaftlichem Boden zu den gleichen antimetaphysischen Ergebnissen gelangte, als eine nicht zu übersehende Bekräftigung des eigenen Standpunktes erscheinen. Ja, noch mehr: insofern die erkenntniskritische Begründung der Ansichten von Marx und Engels ja nicht eigentlich im Vordergrund ihres Schaffens stand, wie viele Einzelgedanken sie auch hierüber zum Ausdruck gebracht hatten, so schien hier nun die Lücke in der trefflichsten Weise durch die erkenntniskritischen Lehren ergänzt, mit denen die Machsche Denkweise ihre Problemlösungen verteidigte. In der Machschen Anschauung glaubte man so tatsächlich die erkenntnistheoretische Grundlage für den Marxismus gefunden zu haben, die philosophische Ausgestaltung und Rechtfertigung seiner Problemlösungen sowohl bezüglich des Verhältnisses der Ideologien zu ihren realen Grundlagen, als insbesondere bezüglich seines antimetaphysischen und dialektischen Charakters. Die Freude war um so größer, als diejenige Philosophie, mit der sonst der Marxismus allein noch zusammengebracht wurde, der Materialismus, immer mehr in ihrer eigentlich metaphysischen Natur erkannt wurde. Zudem mußte es auch bei der kräftigen Ablehnung, die sie von Marx und besonders Engels erfahren hatte, stets unklarer werden, was denn Materialismus nun eigentlich noch im Marxismus bedeuten sollte, wenn er nicht mehr nach Herzenslust materialistisch sein durfte. Und da man in der Machschen Denkweise auch im einzelnen, wie wir noch sehen werden, eine Fülle der glücklichsten Übereinstimmungen mit Grundanschauungen des Marxismus fand, konnte dies nur die Meinung von einer erkenntnistheoretischen Zusammengehörigkeit der Ansichten von Mach und Marx bekräftigen.

Um diese eigenartige und auf den ersten Blick überraschende Affinität beider Denkrichtungen erst einmal anschaulich vor uns zu haben, wollen wir einen Überblick über die Machschen Auffassungen zu gewinnen suchen.

2.

Das Leitmotiv Machs, welches immer wieder betont wird, ist die Forderung, daß aus dem Denken alles Metaphysische und alles Überflüssige auszumerzen ist. Was aber dies Metaphysische und Überflüssige sei, erkenne man, sobald man den eigentlichen Charakter des Denkens erkannt hat. Das Denken ist eine *Arbeit*, mittels welcher wir die Erfahrungen, die uns die Umwelt bietet, erfassen und uns aneignen. Wie aber jede Arbeit danach strebt, ihr Werk mit dem möglichst geringsten Aufwand von Kraft und doch in kürzester und bester Weise auszuführen, so gilt das gleiche auch von der Arbeit des Denkens. Auch der Denkprozeß ist *ökonomischer* Natur und tritt in dieser Eigenschaft schon als ein *biologisches Bedürfnis* im Organismus auf. Er strebt danach, mit dem geringsten Aufwand an Denkmitteln und in möglichst rascher Weise die möglichste Fülle von Erfahrungen zu umfassen. Die kürzeste, einfachste, mit den geringsten Opfern zu erlangende Erkenntnis eines bestimmten Gebiets wird so selbst zu einem ökonomischen Ziele der Forschung, welches erreicht ist, sobald für die zu beobachtenden Vorgänge eine vollständige und genaue Beschreibung gegeben wird, die nichts für ihre Zwecke verwendet, als was in dem Tatbestand selbst gegeben ist.

Sobald also das Denken gegen sich kritisch geworden ist, wird überall darauf zu achten sein, ob es in seinem Inhalt nicht Zutaten findet, die in dem ihm vorliegenden Sachverhalt nicht gegeben erscheinen, also hinzugedacht sind und insofern die bloße Erfahrung überschreiten. Derartige Zutaten erscheinen nach dem Ökonomieprinzip als überflüssig, ja als schädlich. Denn da sie eben nicht zu dem in der Erfahrung selbst Gegebenen gehören, belasten sie das Denken mit unnötigen Vorstellungen und sind die Ursprungstätte von Scheinproblemen, mit denen die Menschheit sich durch die Jahrtausende gequält hat und von deren Alpdruck sie auch jetzt noch nicht befreit ist. So entsteht also in dem Zusammenhang dieser Auffassung von der Ökonomie des Denkens das neue Pro-

blem der positiven oder reinen Erfahrung, das heißt eines Denkens, das den reinen Tatbestand des Seins gleichsam abspiegelt, aber ohne jede subjektive Trübung oder Brechung. Das Ganze der Vorgänge um, in und mit uns soll zur Erfahrung kommen, wie es wirklich ist, nicht wie es uns erscheint, verfälscht durch überkommene und veraltete Vorstellungen der Philosophie, aber auch nicht, wie es uns als scheinbar selbstverständlich gegeben erscheint, durch ungeprüfte und nur infolge ererbter Denkgewohnheiten uns geläufig gewordene Anschauungen des täglichen Lebens. Das Denken ist ein Anpassungsprozeß ganz analog dem organischen Anpassungsprozeß, was ja gar nicht verwunderlich ist, weil es doch nur ein Stück dieses organischen Lebens selbst ist. Wie aber der organische Prozeß Rudimente seiner Entwicklung aus vergangenen Phasen mit sich schleppt, Anpassungsprodukte, die längst schon ihren Sinn verloren haben und nun zwecklos, ja schädlich geworden sind, so enthält das Denken in noch viel größerem Maße Reste ehemaliger Denkanpassungen, die seiner jetzt erreichten Entwicklungshöhe nicht mehr entsprechen. Es sind hauptsächlich die aus der ersten Zeit der intellektuellen Entwicklung stammenden, hier noch instinktiv gebildeten primären Begriffe, mit denen das Denken seine ersten Orientierungen vollzog, die Begriffe von den selbständigen Dingen da draußen und dem ihnen gegenüberstehenden Ich in uns, die Begriffe von Ursache und Wirkung, die an den Dingen gleichsam haften und sie anschaulich verbinden, es ist dieser erste noch instinktartige Besitz unseres Denkens, der, weil er individuell nicht mehr erworben, sondern durch die Generationen herauf immer weitergegeben wurde, jetzt mit einer Autorität und mit einem Zwang auftritt, dem das Denken sich fast nicht entziehen kann.

Aber der Anpassungsprozeß des Denkens führt eben über diese ursprünglichen Formen hinaus zum wissenschaftlichen Denken, welches gar nichts anderes ist als ein sich immer mehr von den Rudimenten der geistigen Entwicklung befreiendes und der Erfahrung stets enger an-

gepaßtes Denken. Es besteht also kein qualitativer Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen und dem gewöhnlichen Denken, als ob das erstere etwa ein höheres Denken wäre. Es unterscheidet sich vielmehr nur darin vom gewöhnlichen Denken, daß es nach Gewinnung der reinen, positiven Erfahrung strebt, also danach, die sich ihm darbietenden Vorgänge auf die mit Begriffen sparsamste und vollständigste Weise zu beschreiben. Die Wahrheiten der Wissenschaft sind demnach keine besonderen Offenbarungen, wie denn auch die Wissenschaften selbst aus den Bedürfnissen des Lebenskampfes hervorgegangen sind und der täglichen Not abhelfen sollten. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist auch keine ewige Wahrheit, sondern in steter Umbildung begriffen, in einer unaufhörlich tätigen Anpassung an neue Erfahrungen, so daß der starre Begriff der Wahrheit sich hier auflöst in einen stetigen Prozeß der Erkenntnis des Wahren, der nie abgeschlossen ist.

Dieser stete Fluß des Denkens, dieser unaufhörliche Wandel seiner Bestimmungen ist aber nur ein Abbild des unausgesetzten Wandels in den tatsächlichen Vorgängen selbst. Ist ja doch „der Mensch selbst mit seinem ganzen Denken und Forschen nichts als ein Stück Naturleben". So kann es denn nicht überraschen, daß sich der Charakter der Welt als eines fortwährenden Wechsels aller ihrer Inhalte vor allem in demjenigen Teile ihrer selbst am deutlichsten offenbart, von dem aus wir den übrigen erst erfassen, im menschlichen Denken. Gehen wir nun mit dieser Grundeinsicht in eine Kritik unserer gewohnten Vorstellungen, um in ihnen nur das zu belassen, was die einfachste Nachbildung der vorliegenden Erfahrungen in Gedanken ist, versuchen wir also, unsere Auffassung von dieser in unausgesetztem Wandel befindlichen Welt selbst beweglich zu machen, damit sie den Dingen zu folgen vermag, was aber nichts anderes heißt, als die Dinge so zu denken, wie sie sind, dann entrollt sich uns ein ganz anderes Weltbild, als es uns die Schulbegriffe der Philosophie, sei es der spiritualistischen, sei es der materialistischen, lehren wollen; aber allerdings auch ein ganz anderes als der sogenannte gesunde Menschenver-

stand, der Standpunkt des gemeinen Mannes für selbstverständlich hält. Obgleich dieser Standpunkt eines naiven Realismus Anspruch auf die höchste Wertschätzung hat, weil wir alle den größten Teil unseres Lebens, nämlich insoweit wir uns praktisch verhalten, diesen Standpunkt einnehmen und einnehmen müssen, so können wir doch, sobald wir uns theoretisch verhalten, auf demselben nicht verbleiben, weil sich nun herausstellt, daß auch er von metaphysischen, also überflüssigen Anschauungen ganz durchsetzt ist.

Der naive Realismus sieht eine Welt rings um sich ausgebreitet. In dieser Welt findet er Dinge und sich selbst vor, die Dinge draußen außerhalb seines Körpers, aber leibhaftig wie dieser selbst, selbständig und voll unbezweifelbarer Realität. Denn er stößt sich nur zu oft gar arg an ihnen und muß die Tücke der Objekte schmerzlich erfahren. Neben den Dingen treten ihm aber noch andere Wesen entgegen, die seinesgleichen sind und deren Realität er auch nicht bezweifeln kann, da die Tücke der Subjekte nur zu häufig noch größer ist als die der Objekte. So steht also das naive Bewußtsein einer vielverflochtenen, ihm in voller Unabhängigkeit gegenüberstehenden Realität von Menschen und Dingen gegenüber, die eben seine Welt ausmachen.

Allein das ruhelos die Erfahrungen ordnende und verarbeitende Denken kann bei dieser Anschauung nicht verbleiben und ist auch, wie die Geschichte der Philosophie beweist, dabei nicht verblieben. Es ist freilich ein Leidensweg, den es dabei gegangen ist, sich über die Tatsache dieser Welterfahrung vollen Aufschluß zu verschaffen, ein Leidensweg, der ein solcher nur werden mußte, da die dieser Tatsache nicht rein angepaßten Gedanken eine Fülle von unlösbaren Fragen erzeugten, die nicht zu lösen waren, weil sie Scheinprobleme betrafen.

Vom Standpunkt einer denkökonomischen Erfassung des Weltproblems verschwindet zunächst die anscheinend so unbezweifelbare Unabhängigkeit der Außenwelt vom Subjekt, das An-sich-sein der Dinge. Wir finden, daß wir überhaupt keine einzige Tatsache in Unabhängigkeit von uns konstatieren können. Wir sehen zum Beispiel eine

Kugel; aber wenn wir das eine Auge zur Seite drücken, sehen wir die Kugel doppelt, und wenn wir beide Augen schließen, gar nicht. Die Kugel ist weiß, aber wenn wir Santonin einnehmen, sehen wir sie gelb. Kurz, es zeigt sich, daß wir gar nicht eigentlich Dinge unmittelbar erfahren, sondern *Empfindungen*. Sobald wir einmal darauf achtsam geworden sind, zerlegt sich uns nun die Welt der Dinge in eine Welt von Empfindungen, die uns allein gegeben sind, aber freilich nicht von Empfindungen, die vielleicht bloß unseren willkürlich hervorzurufenden Stimmungen entsprechen, sondern die uns mit völliger Unabhängigkeit entgegentreten, uns eben *gegeben* sind. Eben wegen dieser Gegebenheit der Empfindungen, die eine unbezweifelbare und die einzig wirkliche aufweisbare Realität darstellt, ist der Ausdruck Empfindung nicht ganz unbedenklich. Er bringt die Gefahr einer idealistischen Umdeutung mit sich, und deshalb will Mach diese Empfindungsbestandteile, in welche sich uns der ganze Erfahrungsstoff zerlegt, lieber *Elemente* nennen, die uns nur *insofern* auch Empfindungen heißen, wenn wir gerade auf ihre Abhängigkeit von unseren Sinnesorganen Wert legen.

Es wandelt sich also die ganze Welt in einen Komplex von Elementen, der *zugleich* ein Empfindungskomplex ist. Damit verlieren zunächst die grobschlächtigen Dinge da draußen ihre wuchtende Solidität. Sie verwandeln sich in Elementenzusammenhänge von bald größerer, bald geringerer Stabilität. Mein Tisch zum Beispiel ist bald heller, bald dunkler, bald wärmer, bald kälter. Er kann Tintenflecke erhalten oder frisch aufpoliert sein, ein Fuß kann ihm gebrochen oder ein Stück neu eingesetzt werden, es scheint doch immer derselbe Tisch zu sein, an dem ich täglich arbeite. Die größere Geläufigkeit des Beständigen gegenüber dem Veränderlichen in einem Komplex drängt uns eben zu dem ökonomischen Verhalten, dasjenige, was auf einmal vorgestellt wird, auch mit demselben Namen zu bezeichnen. Da wir nun in dem Komplex Tisch das relativ Beständige mit dem Veränderlichen stets zusammen vorstellen, so belassen wir auch den Namen des Bestän-

digen für den neuen Komplex, der so als derselbe erscheint, obgleich er es schon längst nicht mehr ist. Was allein wirklich beständig bleibt, ist bloß der stete Wechsel der Elementenzusammenhänge. Und so stellt sich schließlich heraus, daß nahezu das Stabilste an den Dingen der Außenwelt ihr Name ist, mit welchem wir sie um unserer Orientierung willen bezeichnen.

Alles dies gilt nun aber nicht nur von den Dingen außer uns, sondern ebenso von uns selbst. Auch in uns finden wir einen Komplex von Elementen, der bald so, bald anders gestaltet ist. Das Ichbewußtsein zerlegt sich in eine Menge von Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Willensregungen, die heute so, morgen anders zusammenhängen, und es bleibt nichts übrig, was außer diesen Elementen noch ein Ich abgäbe, sowie von den Dingen, wenn man alle ihre Eigenschaften eine nach der anderen aus ihrem Zusammenhang ablöst, auch nichts übrig bleibt, was ein Ding an sich wäre. Es erweist sich das Ich als vermeintlicher Kern seines Bewußtseins, als Träger der Icheigenschaften genau so als eine Fiktion wie der substantielle Kern der Dinge als Träger ihrer Dingeigenschaften. Das Ich ist auch nichts anderes als ein Zusammenhang von Elementen, die hier eben als Empfindungen auftreten. Aber diese Empfindungen sind zugleich dasselbe, was die Außenwelt zusammensetzt. Die Welt ist nicht zweimal da, einmal draußen und einmal im Denken und Empfinden. Der Tisch, der ein sachlicher Elementenkomplex war, ist gleichzeitig ein Stück des Ichkomplexes, in welchem er eben als Erfahrung empfunden wird.

Was uns davon abhalten will, dieser Auflösung des Ich zuzustimmen, ist vor allem das Bewußtsein unserer Identität im Wechsel der Zeiten. Aber dieses Identitätsgefühl beruht doch nur darauf, daß niemals der ganze Ichkomplex auf einmal verändert wird. Die relative Beständigkeit unseres Körpers vor allem, die ganze Masse der bleibenden Erinnerungen, die Gewohnheiten, die wir angenommen haben, die Pläne, die aus dem vorigen Tag in den neuen herüberreichen, stellen eine relativ beständige

Masse von Elementen dar, denen gegenüber die jeweils auftretenden Veränderungen zurücktreten. Dieses relativ Beständige ändert sich zwar auch, aber doch nur allmählich, in unmerklichen Übergängen, so daß also die Einheit des Ich im Grunde nichts anderes ist als die Kontinuität der Veränderung seines Inhaltes. So ist also nicht das Ich das Primäre, sondern die Elemente sind es. Diese bilden das Ich. Wenn ich eine Farbe empfinde, so heißt das, daß die Farbe, zum Beispiel Grün, in einem gewissen Komplex anderer Elemente, also anderer Empfindungen, Erinnerungen, Bewegungsgefühle usw. vorkommt. Wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in dieser gewohnten Verbindung vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle, denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu existieren.

Ist derart das eigene Ich aufgelöst, so gilt dies um so mehr auch von den fremden Ichen. Denn von diesen sind mir ja eigentlich überhaupt nur ihre Körper und deren Äußerungen gegeben. Ich vervollständige diese Erfahrung, indem ich die nämlichen Empfindungscharaktere, die ich bei mir vorfinde, zu jenen Körpern hinzudenke, weil sich mir ergeben hat, daß meine Gedanken der Erfahrung besser angepaßt sind, wenn ich diese Körper als Iche auffasse, als wenn ich dies nicht tue. Das fremde Ich wird also von mir bloß hinzugedacht, nach Analogie mit dem meinigen erschlossen. Es wird genau so berechtigterweise hinzugedacht, wie ich bei einem physikalischen Vorgang, der in allen von mir beobachteten Elementen bis auf eines einem anderen gleicht, nun auch dieses letzte nicht beobachtete Element hinzudenken darf. Demnach ist also auch das fremde Ich nicht anders aufzufassen als das meine, also ebenso als ein Komplex von Elementen zu denken wie das eigene Ich.

So verwandelt sich also von diesem Standpunkt einer ökonomischen Gedankenanpassung an die Erfahrung aus die Welt in ein Netz von Elementen, das bloß in gewissen Punkten, den Ichpunkten, zugleich empfunden wird, das heißt in diesen Punkten stärker zusammenhängt wie eben in den Knotenpunkten eines Netzes. Damit verschwindet

aber vor allem eines der gefürchtetsten metaphysischen Gespenster aus der Geschichte des menschlichen Denkens, der Gegensatz des Physischen und Psychischen. Sind die Elemente der objektiven Welt für uns nur solche, die zugleich unserer subjektiven Empfindung angehören, dann besteht eben dieser Unterschied gar nicht mehr, und das Physische ist nur das Ergebnis einer anderen Betrachtungsweise als beim Psychischen. Wir sprechen vom Physischen, wenn wir die Abhängigkeit der Elemente untereinander, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit unserem Körper betrachten, in welchem sie als Empfindungen gegeben sind; wir sprechen von Psychischem, wenn wir gerade auf diesen Zusammenhang achten. Wir können uns dies schematisch versinnbildlichen, indem wir die nachfolgende Reihe aufstellen:

ABC . . . . . KLM . . . . . $\alpha\beta\gamma$.

In ihr bezeichnet die erste Buchstabengruppe die Elementenkomplexe, die wir gewöhnlich als Dinge bezeichnen, die zweite Gruppe den Komplex unseres Leibes und die dritte Gruppe den Komplex von Willen, Erinnerungsbildern, Gedanken usw. Dann bedeutet die Gruppe ABC, insolange ich nur auf die Veränderungen in den Beziehungen ihrer Elemente achte, das Physische. Sobald ich aber die Untersuchung darauf richte, daß jede Veränderung von ABC mit einer Veränderung von KLM und $\alpha\beta\gamma$ zusammenhängt, ergibt sich mir das Physiologische respektive Psychische des Erfahrungsgebiets. Wir haben es also nicht mehr mit einem Dualismus von Körper und Geist zu tun. Wir sehen nur einen einzigen Elementenzusammenhang, i n n e r h a l b dessen wir, jedoch bloß für Einzelzwecke der Forschung, je nach der Art der Abhängigkeit der Elemente, die wir gerade aufgreifen, den Unterschied von Physisch und Psychisch machen können.

Mit der Erkenntnis dieses einzigen Elementenzusammenhanges verschwindet aber auch noch ein anderes Gespenst der Geistesgeschichte. Denn was sich nun der Wissenschaft als Forschungsobjekt darbietet, ist lediglich die Erforschung der Abhängigkeit der Elemente des Geschehens voneinander. Wenn die Wissenschaft diese Abhängigkeiten

auf ihre Regelmäßigkeiten zurückgeführt, dieselben begrifflich eindeutig bestimmt hat und, wo die Einführung von Zahl- und Maßbegriffen möglich ist, auf Gleichungen als den exakten Ausdruck dieser Abhängigkeiten gebracht hat, so hat sie alles getan, was wir von einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge verlangen können. Es bleibt kein noch interessierender ungelöster Rest zurück. Die Kausalität des Geschehens, die Verbindung von Ursache und Wirkung verliert jetzt ihren fetischartigen Charakter. Die Kausalität ist nichts mehr, was in den Dingen steckt und von da aus die Wirkungen gleichsam herbeizieht; die Wirkung ist nicht mehr eine mystische Folge, die mit fatalistischer Gewalt hereinbricht: es ist alles nur gegenseitige funktionale Abhängigkeit, wie in dem Dreieck die Winkel wachsen müssen, wenn die ihnen gegenüberliegenden Seiten größer werden. Auf dem Standpunkt der positiven Erfahrung bedeutet der Kausalzusammenhang nichts anderes als die durchgängige Abhängigkeit der Elemente voneinander.

So hat diese Anschauung, die nach ihrer Meinung nirgends konstruiert, nirgends das Gebiet des Tatsächlichen verläßt, vielmehr nur nach genauester Abspiegelung dieses Tatsächlichen im Denken strebt, wirklich dazu geführt, alle alte Metaphysik gründlich aus dem wissenschaftlichen Denken auszumerzen. Hat sie doch die drei gewaltigen Niststätten aller Metaphysik zerstört und ihren trüglichen Schein damit aufgelöst: die metaphysischen Begriffe vom Ich, vom Ding und von der Kausalität. Im Ich steckt nichts, hinter den Dingen steht nichts, zwischen ihnen wirkt nichts — es besteht nur ein Zusammenhang von Elementen, der zugleich empfunden wird —, das ist alles, aber genug, um mit den beschränkten Mitteln unseres Denkens auch in Jahrtausenden geistiger Entwicklung nicht ausgeschöpft werden zu können.

3.

Nur in wenigen Zügen, soweit sie sich als die Richtlinien der Machschen Auffassung darstellen, konnte hier ein Bild von den Anschauungen dieses Denkers ent-

worfen werden, der so beharrlich in Abrede stellt, ein Philosoph zu sein, der nichts als ein treuer und genauer Beobachter der Tatsachen sein will, dessen Gesamtauffassung aber erfüllt ist von einem tiefen philosophischen Streben. Mach selbst hat dieses Streben wiederholt so ausgedrückt, daß er die Welt in allen ihren Äußerungen einheitlich zu denken und mit denselben Begriffen zu beschreiben anstrebe. Auch in diesem scheinbar so positiven, so antimetaphysischen Geiste lebt also der faustische Drang nach einer Erkenntnis des Wahren an den Dingen, des eigentlichen Wesens unserer Erfahrung:

„Daß ich erfahre, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alles Wirkens Kraft und Samen
Und tu' nicht mehr in Worten kramen."

Den Worten, den alten festgeronnenen Begriffen wird der Krieg erklärt, das Denken mobilisiert, aber nur um so den Dingen besser auf den Grund zu kommen, um sie gleichsam hüllenlos einzufangen in ihrer wahrhaften, zwar wandelbaren, aber dabei doch nichts weniger als wesenlosen Realität.

Und in der Tat geht von der Machschen Anschauung, hat man sich erst in sie hineingedacht und hineingelebt, ein großer Überzeugungswert aus, der aber freilich, wie wir noch sehen werden, nicht aus ihren eigenen Grundansichten folgt. Er haftet vielmehr der Philosophie Machs nur dadurch an, daß sie in ihren Begriffen eine Tatsache aufzeigt, deren Wahrheit selbst noch durch jene seltsamen Formen hindurchleuchtet, in die sie die Machsche Anpassung der Gedanken hineingepreßt hat — nämlich die große Tatsache der kritischen Philosophie, daß es keine andere Realität gibt als die der Gesetzlichkeit unseres Bewußtseins. Aber indem wir vorläufig noch hiervon absehen, ist es zuzugeben, daß die Machsche Vorstellung eines Weltzusammenhanges, der zugleich ein und derselbe ist mit einem Empfindungszusammenhang, in welchem wir uns mit jener Welt verflochten finden, so daß das Ich eigentlich nirgends aufhört und die ganze Welt zu mir gehört, wie ich zu ihr, von großer Tiefe des Gedankens, ja von

einer Unmittelbarkeit der Anschauung ist, wie sie sich eben nur der Intuition eines Philosophen oder eines Dichters eröffnet. So ist es denn auch ein Spinoza, auf den Mach selbst als einen Vorläufer seiner Auffassung verweist, dessen gewaltiger Gedanke von der Identität der Ordnung der Dinge mit jener der Ideen eine erste noch fortwirkende Darstellung des Problems der Erkenntnistheorie gegeben hat. Und wer hätte sich nicht bereits an Goethes Naturauffassung erinnert gefühlt, die das Ich hineinnimmt in den Zusammenhang des Ganzen: „Weltseele, komm' uns zu durchdringen" oder an Anzengrubers tröstliche, sonnenhelle Überzeugung: „Es kann dir nichts geschehen, du gehörst zu dem All und das All zu dir."

Freilich ist es nicht leicht, sich auch wirklich auf den Standpunkt dieser Weltanschauung zu versetzen. Es gehört eine große Kraft der Umbildung der Gedanken dazu, die einem Denker, der wie Mach von einer idealistischen Phase des Denkens herkommt — er war in seiner Jugend Kantianer —, allerdings bedeutend leichter wird als denjenigen, die überhaupt nie die gewaltige Erschütterung ihrer gewohnten Anschauungen durch die kritische Philosophie erlebt haben, die also entweder in den Banden der Metaphysik des Alltags völlig eingesponnen dahinleben oder aber in den dogmatischen Schranken des Materialismus eingehegt sind. Daher die vehemente Bekämpfung des Materialismus durch Mach, die Verspottung der grobklumpigen Vorstellung der Materie beim gemeinen Manne, aber auch der rasselnden Atomistik, des Mosaikspiels mit Steinchen in dem wissenschaftlichen oder philosophischen Denken der Materialisten. Es genügt nicht, sagt Mach, um auf seinen Standpunkt zu gelangen, die von ihm eingeführte Denkweise etwa bloß logisch aufzunehmen; man muß vielmehr einen psychologischen Umbildungsprozeß in seiner ganzen Anschauung durchmachen, der selbst in jungen Jahren schwierig ist. Diesen geistigen Umwälzungsprozeß, der darauf hinausläuft, die Welt, also die Dinge um uns her, nicht mehr wie bisher vom Ich aus zu betrachten, sondern umgekehrt das Ich selbst nur mehr von der Welt aus, von dem Elementenzusammenhang

her verstehen zu lernen, diese Umwälzung unseres Denkens hat einer der scharfsinnigsten marxistischen Anhänger Machs, Friedrich Adler, mit bewußter Hindeutung auf das berühmte Wort Kants als eine geradezu kopernikanische Leistung der Erkenntnistheorie bezeichnet. Freilich, — hält man dafür, daß auch Kant mit Recht so von seiner eigenen Leistung sprechen durfte, als er die Dinge sich einmal nach dem Ich richten ließ, so hätte man es am Ende bei Mach nur mit einer Rückdrehung der kopernikanischen Umwälzung Kants zu tun. Und vielleicht werden wir sehen, daß, was jetzt uns nur als eine mehr scherzhafte Variation des Vergleichs von Friedrich Adler erscheint, den wahren Sachverhalt eigentlich sehr drastisch bezeichnet: daß nämlich der Machsche Standpunkt mit seiner Elementenlehre eine Rückgängigmachung der mit Kant bereits gewonnenen kritischen und antimetaphysischen Position bedeutet und vielmehr nur einen neuen, wenn auch ungewollten Versuch zur metaphysischen Erfassung der Welt darstellt.

Allein bevor wir eine Kritik der Machschen Gedanken dahin versuchen wollen, ob wir hier wirklich jene antimetaphysische Grundlage vor uns haben, um deretwillen insbesondere so manche Marxisten dieser Philosophie so gerne entgegenkommen, wollen wir zuerst noch danach fragen, ob und welche Berührungspunkte sich denn im Marxismus gegenüber den Grundanschauungen von Mach finden lassen.

4.

Es sind überraschenderweise sehr viele Züge, in denen die beiden sonst so sehr getrennten Gedankenmassen der Marxschen und der Machschen Auffassung zusammentreffen. Und der genaue Kenner der marxistischen Gedankengänge, der aufmerksam unserer bisherigen Darstellung der Anschauungen Machs gefolgt ist, wird dies ohne Zweifel selbst schon bemerkt haben. Friedrich Adler hat bereits in zwei Aufsätzen in der „Neuen Zeit“[1]

[1] Mathematik und Geschichtsauffassung, 24. Jahrg., 2. Band, Heft 33, und Friedrich Engels und die Naturwissenschaft,

einen großen Teil dieser Übereinstimmungen aufgezeigt. Und so überraschend auf den ersten Blick dieses Zusammentreffen zweier voneinander ganz unabhängiger, auf so verschiedenen Gebieten arbeitender Gedankenrichtungen ist, so kann es uns im Grunde doch nicht allzusehr wundernehmen, wenn wir auf den intellektuellen Wesenscharakter des Marxismus acht haben. Ist es doch sein Hauptstreben, auch das soziale Geschehen ganz in der Art des Naturgeschehens unter strenge Abhängigkeiten zu bringen, wie Marx dies schon am Anfang seines wissenschaftlichen Denkens ausgedrückt hat, „die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgegründet zu finden wie die körperliche".[2] Was Marx und Engels anstrebten, worin sie als mit der Hegelschen Spekulation bereits zerfallende, noch gärende Köpfe Feuerbach begeistert als ihren Befreier begrüßten, das war ihr Ringen um eine positive Auffassung von der sozialen Welt, um eine Befreiung von all den ideologischen und metaphysischen Begriffshypostasen, durch welche das Denken von der Wirklichkeit ganz abgelenkt wurde und statt des Zusammenhanges i n den Dingen einen solchen erhielt, der nirgends anders als in den Köpfen der Ideologen und Metaphysiker existierte.

Vor allem ist es also dieser antimetaphysische, auf die Gewinnung der reinen sozialen Erfahrung und ihrer Gesetzmäßigkeit gerichtete Zug im Marxismus, der mit dem analogen bei Mach zusammentrifft. Was darüber täuschen könnte, ist nicht mehr als ein Wort, allerdings ein verhängnisvolles und sowohl für das Verständnis als für die Weiterentwicklung des Marxismus oft hemmend gewordenes Wort: daß nämlich Marx und Engels ihre Auffassung als eine materialistische bezeichnet haben. Allein die Bezeichnung „materialistisch" kann bei Marx und Engels nur historisch richtig verstanden werden, nämlich als ein aus den philosophischen Zeitverhältnissen erwachsener polemischer Ausdruck gegen ihre eigene idealistische

25. Jahrg., 1. Band, Heft 19. Vergleiche auch dessen Gedenkartikel zu Machs 70. Geburtstag im „Kampf", I. Jahrgang, S. 239 ff.

[2] Neue Zeit, 16. Jahrg., 1. Band, S. 9.

Vergangenheit.[3] Man achtet zu wenig darauf, daß bei der Würdigung philosophischer Anschauungen stets auseinanderzuhalten ist das, was den Geistesgehalt, also gleichsam den philosophischen Habitus der bei einem Denker auftretenden Lehren ausmacht, und das, was nur den mehr zufälligen Formen angehört, in denen jene Lehren bei ihm entstanden, sich entwickelt und durch Kämpfe mit den von ihm vorgefundenen Gedankenmassen seiner Zeit ausgestaltet haben. Nur die erstere Betrachtung eröffnet uns den wirklichen geistesgeschichtlichen Charakter eines Denkers, während die andere lediglich einen biographischen und psychologischen Interpretationswert besitzt. Von diesem Gesichtspunkt aus löst sich das Problem des „Materialismus" bei Marx unschwer in ein historisches Verständnis auf. Die Philosophie, die Marx und Engels vorfanden, war vor allem die Hegelsche Spekulation, die alle Wirklichkeit in eine Dialektik des reinen Denkens auflösen wollte und insofern der direkte Gegensatz der reinen Erfahrung war. Die Philosophie Kants aber war für die damalige Zeit eigentlich unentdeckt; sie lief in der völlig ihrem Geiste entfremdeten Gestalt einer dualistischen Lehre vom unerkennbaren Ding an sich hinter den Erscheinungen der Erfahrung so nebenher, zudem noch behaftet mit dem halb lächerlichen angeblichen Selbstwiderspruch, die metaphysischen Ideen von Gott, Seele und Freiheit, die sie selbst zerstört hatte, aus schwächlicher Nachgiebigkeit gegen die Theologie wieder eingeführt zu haben.[4]

[3] Ich habe dies, was seitdem schon öfter hervorgehoben wurde, ausführlich darzulegen versucht in meiner Arbeit „Kausalität und Teleologie", Kapitel XI, in „Marx-Studien" I. Vergleiche hierzu auch meine Schrift „Marx als Denker" und über das Verhältnis der Begriffe von Marxismus und Materialismus überhaupt Kapitel III dieses Buches.

[4] Es ist dasselbe Zerrbild der Kantschen Philosophie, das auch in der Jugend Machs auf ihn eingewirkt hat, der, wie er selbst öfter betont, lange unter dem Einfluß Kants, allerdings dieses Kants gestanden ist. Dies zu berücksichtigen, ist von großer Wichtigkeit. Denn daraus erklärt sich zum großen Teil die sonst unverständliche Polemik Machs gegen die Philosophie des Ding an sich, gegen den Idealismus und seine angebliche Metaphysik.

Gegenüber diesen sich von aller Erfahrung abwendenden philosophischen Richtungen, welche, wie Marx einmal sagt, „die materielle Geschichte von der idealen produziert werden lassen", erstand nun das Bedürfnis, die wirklichen, eben die materiellen Verhältnisse erst einmal kennen zu lernen und sie aus dem Nebel von Abstraktionen und metaphysischen Begriffen herauszuschälen. „Materialistisch" im Sinne von Marx und Engels war so nur ein anderer Ausdruck für wirklich, erfahrungsgemäß. Es galt eben, wie Friedrich Engels selbst die Methode von Marx charakterisierte, gegenüber der wesentlich idealistischen Methode Hegels „die Entwicklung einer Weltanschauung, die materialistischer war als alle früheren. Sie (die Hegelsche) ging vom reinen Denken aus, und hier sollte von den hartnäckigsten Tatsachen ausgegangen werden." [5] Der Marx-Engelsche Materialismus ist also, wie schon der Feuerbachsche, nichts anderes als die Forderung einer streng erfahrungsgemäßen, positiven Auffassung von Natur und Geschichte. Und es klingt ganz im Sinne Machs, wenn gerade Friedrich Engels, der doch für gewöhnlich dem Materialismus noch näherstehend gehalten wird als Marx, seinen Begriff des Materialismus wie folgt erklärt: „Man entschloß sich, die wirkliche Welt, Natur und Geschichte, so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eigenen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts." [6]

Eine wesentliche Konsequenz dieses Materialismus ist die von Marx und Engels immer wieder betonte Notwendigkeit, bei der Erfassung der sozialen Vorgänge zwischen dem zu unterscheiden, was dem realen Prozeß angehört, und den ideologischen Formen, in denen sich die

[5] Friedrich Engels über Marx, Sozialistische Monatshefte, 1900, S. 43.

[6] Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach, 2. Auflage, S. 37.

Menschen desselben bewußt geworden sind. In diesem für eine Sozialtheorie grundlegenden Gedanken ist bereits die Machsche Forderung der genauen Anpassung der Gedanken an die nackten Tatsachen in eigenartiger Weise vorweggenommen, indem er überall auf die Ausschaltung bloß subjektiver Anschauungen von der sozialen Gesetzmäßigkeit drängt. Indem die materialistische Geschichtsauffassung die Abhängigkeit des ideologischen Überbaus von genau zu bezeichnenden realen, materiellen Verhältnissen aufzeigt, bewirkt sie eine grundsätzliche Orientierung unseres Denkens in der geistig-sozialen Welt, welche uns diese in ihren höchsten Äußerungen mit denselben Denkmitteln verstehen läßt wie in ihren materiellen Regionen. So ist denn auch die Anschauung Machs von der Gleichartigkeit des gewöhnlichen Denkens mit den tiefsten Betätigungen wissenschaftlicher oder philosophischer Arbeit, zwischen denen bloß ein gradueller Unterschied ist, eine gerade dem Marxismus geläufige Ansicht; und die häufigen Darstellungen Machs von dem Hervorgehen der Wissenschaften aus den Bedürfnissen des täglichen Lebens, von ihrer Fortentwicklung durch die Anregungen der praktischen Tätigkeit der Menschen, endlich von der wechselseitigen Befruchtung von Technik und geistiger Entwicklung bezeichnen nur ebenso viele gleiche und selbständige Gedankenrichtungen in den Anschauungen von Marx und Engels.

Aber die Übereinstimmung geht auch in grundsätzlichen Auffassungen noch weiter, und da ist als zweites Hauptmoment derselben die dialektische Auffassung von Marx und Engels zu nennen. Das ist jene Auffassung, die, um mit Marx zu reden, „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung" auffaßt, oder, wie Engels dies öfter ausdrückt, die Dinge nur in ihrer Bewegung, als veränderliche und nicht feste Bestände, in ihrem Leben, nicht in ihrem Tode betrachtet. Die dialektische Auffassung löst so alle starren Denkbestimmungen in eine durchgängige gegenseitige Vermittlung ihrer Gegensätze, in einen ununterbrochenen und unaufhörlichen Prozeß ihres Werdens. Auf diese Weise verlieren nunmehr auch die

Dinge ihre absolute Starrheit, die Welt wird nicht mehr, wie Engels dies ausdrückt, als ein Komplex von fertigen Dingen, sondern als ein Komplex von Vorgängen aufgefaßt, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie ihre Gedankenabbilder in unserem Kopfe, die Begriffe, eine ununterbrochene Veränderung ihres Wesens durchmachen. So führt also die dialektische Auffassung Marx und Engels zu einer ähnlichen Auflösung des Dingbegriffs, wie wir sie bei Mach angetroffen haben, zur Ablehnung an sich bestehender fester Abgrenzungen in den Dingen als eines metaphysischen Standpunktes und zur Auffassung der Welt als eines großen Zusammenhanges wechselnder Bestimmungen, die in durchgängig festen und aufzeigbaren Abhängigkeiten stehen.

Wenn hierbei die Dialektik bei Marx und besonders bei Engels nicht nur als eine Form des Denkens, sondern als eine Gesetzlichkeit des Geschehens selbst betrachtet wird, wie wir denn auch von Engels hören, die dialektischen Gesetze seien nicht etwa in die Natur hineinzukonstruieren, sondern in ihr aufzufinden, so entspricht diese Anschauung in einem dritten wesentlichen Punkte der Machschen Lehre, nach welcher ja das wissenschaftliche Denken nur die getreuere Abbildung des Seins ist. Die dialektische Beschaffenheit des Denkprozesses spiegelt so nur die reale Beschaffenheit der Welt wider. So wie Mach betont auch Engels, daß es in unserem Denken nicht anders zugehen könne wie in der Natur, da wir doch selbst ein Stück dieser Natur sind, und Marx schreibt einmal an Kugelmann von dem Denkprozeß, der aus den Verhältnissen der umgebenden Welt herauswächst, „selbst ein Stück Naturprozeß" ist.[7]

Diese merkwürdigen, fast in den Worten selbst zusammentreffenden Übereinstimmungen des Machismus und Marxismus leiten nun aber auch noch zu einer vierten grundsätzlichen Gemeinsamkeit, daß nämlich beide Gedankensysteme den gleichen Ausgangspunkt von dem objektiven Sein her nehmen. Der berühmte Marxsche

[7] Neue Zeit, 20. Jahrg., 2. Band, S. 222.

Grundsatz, daß das Denken aus dem Sein zu begreifen sei und nicht umgekehrt, bei ihm allerdings nur auf die soziale und nicht auf die noologische Sphäre bezogen, bezeichnet doch in der Erweiterung über diese ursprüngliche Einschränkung hinaus, wie sie gerade der spätere materialistische Marxismus vornahm, eine ähnliche prinzipale Problemstellung wie die Machs, bei welchem auch nicht das Ich, sondern die Elemente das Primäre sind. Will doch Mach das Erfahrungsbild derart ganz aus den Elementen des Seins aufbauen, daß sogar das Ich sich nur mehr als ein solcher Elementenkomplex wissenschaftlich faßbar erweist. So wie Mach gehen also auch Marx und Engels von einer unabhängig von unserem Bewußtsein vorhandenen, wenn auch nur mit diesem selbst gesetzten Welt aus. So spricht Marx in einer anderen berühmten Stelle davon, daß das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle sei. Und Engels, der, wie wir eben sahen, nicht bloß das Denken, sondern die Natur selbst für dialektisch hält, meint einmal, daß man in dem Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens nur dem dialektischen Charakter der Tatsachen besser entgegenkomme. Denken und Sein sind im Marxismus genau so wie im Machismus eine Identität, bei deren Erfassung Mach sowohl wie Marx und Engels von der prinzipiellen Ursprünglichkeit der Natur gegenüber dem Geiste ausgehen, nur daß ersterer hierbei bis zu den Weltelementen vordringen will, während die letzteren für ihre nichterkenntniskritischen Zwecke beim Sein der Dinge Halt machen können.

Von dem Standpunkt einer so beschaffenen Identität des Denkens und Seins wird dann auch die Machsche Auffassung des wissenschaftlichen Denkens als eines Anpassungsprozesses der Gedanken an die Tatsachen und der Gedanken aneinander eine dem Marxismus ganz geläufige Vorstellung. Wie Mach diese Anschauung vom wissenschaftlichen Denken sehr gern als eine Abspiegelung der Tatsachen in Gedanken bezeichnet, so hat auch Marx von seiner eigenen wissenschaftlichen Methode, der er im „Kapital" gefolgt sei, gesagt, daß sie bestrebt war, das Leben

des Stoffes ideell zu spiegeln. Und wie die Machsche Vorstellung einer Gedankenanpassung in sich schließt, daß alle wissenschaftlichen Erkenntnisse gegenüber dem unablässigen Wandel des Wirklichen stets unfertig sind, so wollen auch Marx und Engels keine fertigen Erkenntnisse lehren, so sind sie sich immer bewußt des unaufhörlichen Wandels alles Denkens und Wissens. Im Marxismus ist kein Raum für ewige Wahrheiten. Die Dialektik schließt, wie Marx sagt, im Verständnis des Bestehenden zugleich auch schon das seines Unterganges ein und faßt jede Form auch gleich nach ihrer vergänglichen Seite auf. Sie löst, wie Engels dies ausdrückt, alle Vorstellungen von endgültiger Wahrheit auf und läßt nichts anderes gelten als den Prozeß des Erkennens selbst, in welchem sich alle Wahrheit im Laufe der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens entfaltet, deren wir überhaupt teilhaftig werden können.

So weitgreifend diese grundsätzlichen Übereinstimmungen zwischen den Gedankensystemen von Mach und Marx sind, so ist damit die Fülle ihrer Ähnlichkeiten noch keineswegs erschöpft. Nur kurz sei noch auf einige dieser gemeinsamen Züge verwiesen. Das Verhältnis des Psychischen zum Physischen wird im Marxismus ganz analog wie bei Mach in derselben, dem Positivismus eigenartigen Schwebung zwischen einer materialistischen und idealistischen Auffassung gehalten, wenn wir hören, daß zwar alles, was die Menschen erfahren und tun, durch ihren Kopf muß, daß aber dieser Kopf doch selbst zur Natur gehört, also nur ein Glied in einem durchaus gleichartigen Weltzusammenhang darstellt.

Auch die Machsche Bekämpfung des Fetischcharakters in unserem Denken rührt an eine der glänzendsten Seiten der Marxschen Arbeit, an seine kritische Auflösung des Fetischismus im ökonomischen Denken. Und die von Mach auf diesem Wege versuchte Auflösung des Ich- und Dingbegriffs ist durch die hiermit bewirkte radikale Beseitigung der metaphysischen Probleme von Gott, Seele und Willensfreiheit der ganzen Denkrichtung des Marxismus nicht anders als im höchsten Maße sympathisch;

ganz zu schweigen davon, daß die Marx-Engelssche Kritik des Ding an sich, wonach dieses nur scheinbar als Träger übrig bleibe, wenn man nach und nach alle Eigenschaften des wirklichen Dinges hinweggedacht hat, ganz mit der Darstellung Machs in diesem Punkte übereinstimmt.

Daß Marx und Engels eben wegen ihres dialektischen Standpunktes genau so wie Mach den starren Materialismus bekämpfen, aber ebenso auch dem sogenannten gesunden Menschenverstand entgegentraten, wenn er beanspruchte, gegenüber dem kritischen Denken in Geltung zu bleiben, erscheint jetzt nur als eine Konsequenz so vieler Übereinstimmungen zwischen Mach und Marx. Und eine weitere Konsequenz ist es, wenn auch Marx und Engels nicht anders wie Mach stets gegen die unkritische Übertragung rein physikalischer oder gar bloß mechanischer Anschauungen auf das Gebiet des geistigen Lebens auftraten. Ja, ganz im Sinne Machs will besonders Engels den biologischen Gesichtspunkt, das für das Leben der Art Förderliche, auch zu den Erklärungsprinzipien des sozialen Lebens verwendet wissen. Wenn endlich, wie wir sahen, Mach durchaus kein Philosoph sein will und von der Philosophie nicht eben mit besonderer Wertschätzung spricht — um so weniger, da ja ihr größter Teil, die Metaphysik, sich in Scheinproblemen aufgelöst hat, und wenn auf der anderen Seite Marx, noch mehr aber Engels von dem Ende der Philosophie, ja sogar von der verstorbenen Philosophie reden, so vollendet sich damit das merkwürdige Gemälde der Übereinstimmungen sonst so entlegener Gedankenmassen. Ja, Mach scheint mit der Nachlaßverteilung der Philosophie sogar noch weiter zu gehen wie Marx und Engels. Denn wenn diese den größten Teil ihres Inhalts unter die Einzelwissenschaften aufteilen, so belassen sie ihr doch noch als Spezialaufgabe die Lehre vom Denken selbst, die Logik und Dialektik, wie Engels dies nennt, oder die Erkenntnistheorie, wie wir dies heute bezeichnen. Mach scheint aber sogar auch diese letztere, getreu seiner Weltanschauung, als eine im wesentlichen physiologisch und genetisch verfahrende Theorie aufzufassen und deshalb den Naturwissenschaften

einzuverleiben. In dem Wirbel der Weltelemente versinkt zuletzt auch die Philosophie, mit ihrem Tode bezeugend, daß diese Elemente das („vorläufig") Letzte sowohl des Erkennens wie der Welt selbst sind.

5.

Bei derart zusammentreffenden wesentlichen Gedankenzügen ist es also nicht zu verwundern, daß manche Marxisten und besonders die naturwissenschaftlich interessierten in dem Gedankensystem von Mach nicht nur eine auffallende philosophische Bestärkung ihres marxistischen Standpunktes begrüßen konnten, sondern überdies jene Lehre vom Denken, die Engels selbst noch als besonders auszuarbeitende Aufgabe der Philosophie übrig ließ, hier in einer exakten Weise ausgebildet anzutreffen vermeinten. Die Philosophie war zwar für tot erklärt, aber das philosophische Bedürfnis war lebendig geblieben, das unausrottbare Streben, Welt und Geist, Natur und Ich aus einem zu begreifen. „Es ist nämlich," wie Kant bereits an berühmter Stelle zu bedenken gibt, „umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann." Und so warf sich das ganze, nur mühsam zurückgedrängte philosophische Interesse des Marxismus um so leichter auf die Machsche Denkrichtung, als sie damit ja immer noch ihrer Abschwörung der Philosophie nicht untreu zu werden brauchte. Denn Mach wollte ja auch kein Philosoph sein und war am Ende wirklich bloß Naturforscher, aber zum erstenmal ein ausgesprochen dialektischer Denker, ein kühner und scharfsinniger Feind aller Metaphysik auch in der Naturwissenschaft selbst.

Hat nun der Marxismus in der Lehre Machs wirklich seine Erkenntnistheorie gefunden? Ist diese Lehre in Wahrheit so antimetaphysisch, wie gerade der Marxismus dies braucht? Ja, vor allem, ist sie überhaupt eine Erkenntnistheorie? Und noch eine anderer Frage drängt sich auf: ist sie die *soziale* Erkenntnistheorie, die gerade der Marxismus braucht? Denn da unter diesem Worte

doch eine sozialwissenschaftliche Auffassung verstanden wird, so ist es klar, daß eine bloß die Naturwissenschaften berücksichtigende Erkenntnistheorie, selbst wenn sie den Geist nur als ein Stück Natur betrachtet, doch lange noch nicht jener eigenartigen Natur gerecht wird, die wir als die soziale Natur, als menschliche Gesellschaft bezeichnen.

Da aber immerhin die Erkenntnistheorie der Natur zugleich auch die Grundlagen der Erkenntnis der Gesellschaft als Naturtatsache mitumfaßt, so gibt es insofern gewiß eine gemeinsame Erkenntnistheorie für die Natur- und Sozialwissenschaften. Die Frage nach den besonderen Erkenntnisbedingungen des Sozialen mag daher einstweilen zurückgestellt bleiben. Wir fragen also zuerst nur, ob die Machsche Grundanschauung wirklich antimetaphysisch und überhaupt eine Erkenntnistheorie ist.

Wenn es schon an sich nicht leicht ist, die von Mach nirgends in ein System gebrachten und überdies vielfach nur in Form bloßer Aperçus dargelegten Anschauungen kritisch zu erfassen, so wird dies noch dadurch erschwert, daß in dem, was die Machsche Erkenntnistheorie genannt wird, eigentlich eine Menge ganz heterogener Denkrichtungen vereinigt erscheint. Ich glaube deren vier unterscheiden zu können: 1. eine biologisch-genetische Analyse des Werdens der Erkenntnis im Laufe der Entwicklung des Menschengeschlechtes; 2. eine psychologisch-historische Untersuchung der Entstehung und Abänderung der wissenschaftlichen Begriffe, also Geschichte der Mechanik, der Wärmetheorie, der elektro-magnetischen Vorstellungen usw.; 3. eine Darstellung der Methoden des Denkens und endlich 4. eine erkenntniskritische Untersuchung des Wesens der Erkenntnis, die antimetaphysischen Bemerkungen. Dieses Zusammensein so ganz verschiedener Denkweisen, die scheinbar zu einem einzigen Standpunkt zusammenfließen, während sie in Wirklichkeit jede einen eigenen Standpunkt bedingen, ist allerdings eine Konsequenz der Machschen Grundanschauung, für welche sich ja das erkenntniskritische Problem vollständig in Geschichte, Psychologie und Biologie auflöst. Und die tatsächliche Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit dieser Denkweisen in so

vielen Punkten kommt schließlich sogar dem Ganzen zugute. Insofern nämlich eine Menge unzweifelhaft richtiger und oft bewundernswert tiefer Einsichten, die von einem dieser zusammengeschweißten Standpunkte gewonnen werden, so besonders von dem biologischen und von dem psychologischen, auch als Früchte dem anderen, so besonders dem erkenntniskritischen, zugerechnet werden, kann sich auf diese Weise die Schwäche des letzteren sogar für das eigene Urteil des Denkers maskieren.

Die folgenden Erörterungen wollen nun versuchen, sich lediglich an diejenigen Elemente der Machschen Lehren zu halten, die eigentlich erkenntnistheoretischer Natur sind. Es scheidet also, so interessant und durch seinen problematischen Inhalt einer näheren Untersuchung bedürftig es wäre, insbesondere das ganze Kapitel der Machschen Psychologie oder eigentlich Psychophysiologie für diesmal aus dem Kreise unserer Betrachtungen aus. Aber auch nach dieser Abgrenzung macht die Fülle des Stoffes eine weitere Einschränkung nötig, die sich übrigens aus dem Zwecke der vorliegenden Untersuchung ergibt. Denn wir haben es keineswegs mit einer kritischen Erörterung der gesamten Machschen Philosophie als solcher zu tun, sondern lediglich mit der Untersuchung ihrer Eignung zu einer Erkenntniskritik des Marxismus, das heißt, da dieser hier nur den Standpunkt der modernen Wissenschaft vertritt, zu einer modernen Erkenntniskritik überhaupt. Für diesen Zweck genügt es, von dem ganzen Komplex der Machschen Anschauungen diejenigen herauszuholen, welche ihre eigentliche kritische und antimetaphysische Richtung begründen, das ist also die Auflösung der Begriffe vom Ich, vom Ding und von der Kausalität respektive die dieses Befreiungswerk zustandebringende Theorie der Weltelemente. Die letztere ist die eigentliche Erkenntnistheorie Machs. Von ihr wird demnach zu fragen sein, ob sie das wirklich leistet oder auch nur leisten kann, was zum entscheidenden Anschlußmotiv so vieler Marxisten an Mach geworden ist: eine metaphysikfreie Grundanschauung zu geben, in der kein spekulativer Nebel mehr die reine Aussicht klarer Wissenschaft trübt.

6.

Erinnern wir uns daran, wovon wir anfangs sprachen, wie es ein heißer Wille ist, der auch in diesem Denkerleben das gestaltende Prinzip ist: der Wille nach einer metaphysikfreien Erkenntnis unserer Umgebung. In einem Hauptproblem tritt diese Metaphysik schon von alters her selbst dem naivsten Menschen entgegen, beschäftigt den grüblerischen Sinn der Jahrtausende und scheint den schärfsten Anstrengungen des Denkens zu trotzen. Es ist das Problem vom Verhältnis des Körpers zur Seele, das Problem dieses gewaltigen Dualismus von Körper und Geist, in welchem der letztere entweder immer sich selbst zu verlieren droht, wenn er in Natur aufgeht, oder ewig an ein Fremdes, ihm völlig Äußerliches stößt, wenn er sich von der Natur abhebt. Es ist nun im Grunde bloß dieses eine metaphysische Grundproblem, das dem Machschen Denken den Anstoß zur Herausbildung seiner antimetaphysischen Anschauungen gegeben hat, wobei jene falsche Auffassung des Ding an sich bei Kant, von der wir schon sprachen, von geradezu verhängnisvoller Bedeutung werden mußte. Denn von ihr geleitet, mußte Mach sogar in der Kantschen Erkenntniskritik, also auf dem Gipfel der zeitgenössischen Philosophie und gleichsam in dem Extrakt der ganzen philosophischen Arbeit überhaupt, jenen schädlichen Bodensatz des Denkens finden, der ihm auch die Lehre Kants mit ihrem tauben und blinden Kern hinter der Erscheinung der Dinge zu einer bloßen, nur gefährlicheren Abart des Dualismus zu stempeln schien.

Demgegenüber handelte es sich für Mach von allem Anfang an um Gewinnung einer *einheitlichen* wissenschaftlichen Auffassung von Denken und Sein, also um eine Umbildung aller Gedanken, die einer solchen sich entgegenstellen und daher — was seine große Bedeutung für die moderne Geistesgeschichte ausmacht — vor allem *auch der naturwissenschaftlichen* Gedanken, so daß gerade sie nicht mehr hinderlich sein dürften, mit ihnen auch das Geistige zu begreifen. Die Materie, das Physische muß eben *anders* gedacht werden, damit der

Unterschied vom Psychischen verschwinde. Aber auch dieses muß umgedacht werden, um dem Physischen nicht mehr fremd gegenüberzustehen. Beides geschieht, indem die anscheinende Starrheit des Körper- und Ichbegriffs aufgelöst wird in den Wandel ihrer Qualitäten. So entsteht, wie wir sahen, die Lehre von den Weltelementen, aus denen sowohl die Körper wie die Iche in der Weise zusammengesetzt sind, daß es beide Male *dieselben* Elemente sind, nur daß im Ich auch noch als Empfindungen zusammenhängt, was abgesehen von dieser Empfindungsbeziehung einen bloßen Körperkomplex ausmacht. Die Spaltung der Welt durch den Dualismus von Körper und Geist, die Kluft zwischen dem Ich und den Dingen wird so allerdings beseitigt, aber nur, indem das Ich und die Dinge selbst beseitigt werden. Es gibt nur relativ beständige Zusammenhänge von Weltelementen, die als hier oder dort enger zusammengehörige Empfindungskomplexe, gleichsam Verfitzungen des Weltnetzes, eine Zeitlang das Ganze in einem sich Ich nennenden Etwas abspiegeln, bis sich diese Verfitzung durch irgend einen Weltelementenzug, den wir Sterben nennen, wieder aufgelöst hat. Ist dies eine Überwindung des Dualismus, so allerdings eine radikale; nur daß diese Radikalkur mit dem Dualismus auch zugleich Ich und Ding wegkuriert und so fast an die Manier des Doktor Eisenbart erinnert.

Und dabei ist noch die Frage, ob selbst diese Kur gelungen ist und das hartnäckige Übel des Dualismus wirklich beseitigt hat. Denn gerade Mach selbst ist es, der uns beständig darauf aufmerksam macht, daß die von ihm vorgenommene Beseitigung des Ichs und des Dinges eine Bedeutung *nur für das wissenschaftliche* Denken hat, daß sie *nur für intellektuelle Zwecke* erfolgt und erfolgen kann, daß dagegen für praktische Zwecke, das heißt für die Anschauung des gewöhnlichen Mannes, aber auch des wissenschaftlichen Mannes im gewöhnlichen Leben alles beim alten bleibt. Die Begriffe vom Ich und Ding seien zwar, wie Mach meint, hier nur als praktische Notbehelfe anzusehen, aber — was für uns die Hauptsache ist — sie bleiben als solche völlig unauf-

gehoben und unaufhebbar. Das Ich und das Ding verbleiben in ihrer ganzen metaphysischen Substantialität auch nach der Machschen Kritik, ja sogar für sein eigenes Denken, die unverrückbaren Ausgangspunkte alles Tuns und Lassens der Menschen, also auch ihrer Wissenschaft, und werden bloß innerhalb derselben und lediglich für deren Zwecke vorübergehend durch eine besondere Analyse in Elementenkomplexe aufgelöst.

Damit stehen wir vor einer charakteristischen Eigenart der Machschen Erkenntnistheorie, die nicht übersehen werden darf, will man die Frage, inwieweit sie überhaupt eine Erkenntnistheorie ist, wirklich beantworten. Sie will den metaphysischen Dualismus beseitigen, führt aber einen ganz neuartigen anderen Dualismus an seiner Statt ein, den Dualismus eines der Erkenntniskritik zugänglichen und eines ihr widerstehenden Denkens, indem sie ihre Erkenntnistheorie nur von dem wissenschaftlichen, nicht aber auch von dem gewöhnlichen Denken gelten läßt. Und dieser Unterschied wird gemacht, obgleich gerade Mach uns eingeschärft hat, daß das gewöhnliche und praktische Denken gar nicht qualitativ, sondern nur graduell von dem wissenschaftlichen theoretischen Denken unterschieden wird.

An diesem Punkte treffen wir eben auf einen Fall, in dem sich die Verschweißung ganz heterogener Elemente, hier besonders der erkenntniskritischen mit einer historischen Betrachtung der Entwicklung des Denkens, störend geltend macht. Da das wissenschaftliche Denken nämlich mit Recht als ein Entwicklungsprodukt des gewöhnlichen angesehen werden kann, erscheint nun die kritische Analyse des wissenschaftlichen Denkens nur als ein weiterer Entwicklungsschritt des gewöhnlichen Denkens, so daß die Erkenntnistheorie bei Mach eben als das derzeit letzte Produkt dieser Entwicklung auftritt. Der Unterschied eines von der Erkenntniskritik bearbeiteten und eines von ihr unberührt belassenen Denkens scheint sich also in der Vorstellung der Entwicklung des Denkens von selbst zu lösen, wobei es für selbstverständlich gilt, daß die Erkenntniskritik eben an die entwickeltsten Formen des Denkens, also nur an die wissenschaftlichen, anknüpft.

Aber dies alles ist doch nur ein Schein, sobald man mit der einen Erkenntnis, daß das wissenschaftliche Denken nur graduell von dem gewöhnlichen verschieden ist, die andere verbindet, daß diese graduelle Verschiedenheit eben darin besteht, daß das wissenschaftliche Denken bei aller noch so weiten Entfernung vom gewöhnlichen doch nur eine Bearbeitung, eine Abstraktion aus der gewöhnlichen Erfahrung ist. Diese, die ganze und unbearbeitete Erfahrung aber ist es, die vor allem das Problem der Erkenntnis abgibt, weil sie eben auch für den vorgeschrittensten naturwissenschaftlichen Denker in ihrer Ursprünglichkeit völlig unverschoben bleibt. Die Erkenntnistheorie kann sie demnach nicht nur nicht beiseite lassen, sondern sie muß umgekehrt in ihrem kritischen Teil uns sogar erst das Recht der Wissenschaft dartun, den ursprünglichen Erfahrungsinhalt in so veränderter Form und gleichwohl mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit darzustellen.

Man kann also nicht sagen, daß die Erkenntniskritik sich bloß an das wissenschaftliche Denken halten dürfe, da sie damit ja nur an die entwickeltere Stufe des gewöhnlichen Denkens anknüpfe. Denn man hat sich dann nicht klar gemacht, daß diese höhere Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens das gewöhnliche Denken *doch nicht etwa ablöst*, sondern immer nur zu jenem hinzutritt, und auch dies nur zeitweilig und zu besonderem Zwecke. Es umschließt also niemals den ganzen Kreis des Denkens, sondern ist sich vielmehr seiner Einseitigkeit im Denken sogar voll bewußt. Denn nur die Erfassung des Allgemeingültigen, die Herausarbeitung gesetzmäßiger Zusammenhänge ist Motiv und Zweck der wissenschaftlichen Arbeit, mit welcher sie wohl die gesamte Erfahrung erfaßt, aber eben nicht mehr als Erfahrung, sondern als eine Reflexion über sie.

In diesem Dualismus der Machschen Erkenntnistheorie kündigt sich bereits das Abstrakt-Konstruktive der Machschen philosophischen Anschauungen an, dem wir später noch bei seiner Elemententheorie wieder begegnen werden. Diese Erkenntnistheorie geht nicht von ihrem natür-

lichen Ausgangspunkt aus, sie bezieht sich gar nicht auf die Erfahrung, wie sie unmittelbar in jedem von uns produziert wird, sondern nur auf eine ganz spezielle, schon bearbeitete Erfahrung; sie geht nicht aus von dem Gegebenen, sondern von der Wissenschaft des Gegebenen. Sie ist demnach gar keine Theorie der wirklichen, ursprünglichen, leibhaftigen Erfahrung, sondern höchstens eine Theorie für eine möglichst hypothesenfreie Wissenschaft von der Erfahrung.

Nun scheint mir aber unbestreitbar, daß eine Erkenntnistheorie, die dies wirklich sein will, die also eine Untersuchung darüber sein will, wie und was wir erkennen, nur ausgehen darf von der Erfahrung, *wie sie in psychologisch-historischer Wirklichkeit gegeben ist*, da ja die wissenschaftliche Erkenntnis, welche mit Recht als eine entwickeltere und höhere Form der Erfahrung betrachtet wird, doch eben diese psychologische Erscheinungsweise der ursprünglichen Erfahrung in keiner Weise erschüttert. Sie legt sie sich bloß begrifflich anders zurecht, aber sie verrückt auch nicht den leisesten Zug an unserem anschaulichen Zeitbild. Sie ist *nur eine andere Interpretation* des ewig durch alle Entwicklungsstufen vom naivsten, animistischen Denken herauf bis zum kritischen Nihilismus der Gegenwart gleichbleibenden Textes der lebendigen inneren und äußeren Erfahrung. Gerade die Mahnung, die der Machschen Denkrichtung so geläufig ist, sich von philosophischen Konstruktionen und Schulbegriffen freizuhalten und die Dinge bloß so zu nehmen, wie sie wirklich sind, muß also der Erkenntnistheorie Machs schon am Anfang zugerufen werden, wenn sie sich anschickt, vor dem Standpunkte des gemeinen Mannes zwar ein Kompliment der höchsten Wertschätzung zu machen und ihn als unentbehrlich für das praktische Leben zu preisen, dann aber sich weiter auch nicht im geringsten mehr um ihn zu kümmern, weil — die Wissenschaft mit ihm nicht weiterkommen kann. Als ob die Wissenschaft das Leben wäre oder auch nur die ganze Erfahrung selbst! Fast wäre man versucht, auszurufen: „Um so schlechter für die Wissenschaft, wenn sie nur mit einer Erkenntnistheorie

bestehen kann, die für das ganze außerwissenschaftliche Leben nichts taugt!"

So arg ist es nun freilich in Wirklichkeit nicht; es unterläuft nur hier bei Mach eine Verselbständigung von Begriffen, gegen die er sonst so streng ist, der er aber sogar auf dem eigenen naturwissenschaftlichen Gebiet nicht entgeht. Läßt man nämlich erst einmal außer acht, daß die Wissenschaft ja gar nicht die ganze Erfahrung ist, sondern nur, wie Mach selbst treffend gezeigt hat, eine denkökonomische Abstraktion aus der Erfahrung unter völlig einseitigen, nur auf die Herausarbeitung ihrer Regelmäßigkeiten gerichteten Gesichtspunkten, dann kann es freilich geschehen, daß die Begriffe der Wissenschaft sich hypostasieren, sich verselbständigen zu Bestandteilen der Erfahrung selbst. Und während auf diese Weise die einen dazu gelangen, aus der Welt ein ödes, molekelhaftes Kügelchenspiel zu machen, verwandelt sich für die anderen dieselbe Welt in ein nur amüsanteres Spiel mit einem farbigen Kaleidoskop, dessen Empfindungsscherbchen in unaufhörlichem Wechsel stets anders zusammenfallen.

Eine Erkenntnistheorie ist eben von vornherein auf falschem Wege, sobald sie die Erkenntnis, *die wir nun einmal haben*, nicht aufnimmt, sondern umdeutet, die also nicht bestrebt ist, zu zeigen, was in ihr steckt, sondern sie sogar negiert. Und eine Erkenntniskritik ist nicht mehr kritisch, sondern bloß noch räsonierend, wenn sie, statt unsere Erfahrung auf ihren Wahrheitswert und ihre Grenzen zu untersuchen, sie illusioniert und an Stelle ihrer anschaulichen Fülle bloße Abstraktionsprodukte setzen will. Die Erkenntnistheorie muß vielmehr gerade die alltägliche, ganz naive Erfahrung, eben weil sie und soweit sie unmittelbare Erfahrung ist, bestehen lassen und hat das wissenschaftliche Denken aus demselben Prinzip wie das gewöhnliche begreiflich zu machen. Mit anderen Worten: gerade das Weltbild des praktischen Lebens ist das eigentliche Problem der Erkenntnistheorie. Sie hat davon auszugehen: da sind Dinge, ein Ich, das ich selbst bin, und ein Du, das zu mir spricht; da ist ein Drinnen, ein Draußen, ein Raum, eine Zeit, zahllose Veränderungen

in beiden und der Gedanke ihrer notwendigen Verknüpfung in Ursache und Wirkung und unter regelmäßigen Gesetzen, endlich eine Zusammenstimmung meiner selbst mit anderen wesensgleichen Wesen über alles dies zu Urteilen, die als wahre bezeichnet werden — was ist dies alles, wie geht das zu, wie ist eine solche Erfahrung möglich? Und gleich damit verbunden die kritische Frage: inwieweit ist das Denken, das uns von alledem Kunde gibt, ein zuverlässiger Führer? Dies ist das Problem der Erkenntnistheorie und -kritik, wie es jener Denker, der es bisher am tiefsten bearbeitet hat, Immanuel Kant, gefaßt hat und wie es bis heute noch nicht ausgedacht ist.

Kommt aber jemand und sagt: „Du siehst zwar Dinge, aber es gibt ‚in Wirklichkeit' keine, du fühlst dich zwar als Ich, aber weder du, der du dies tust, noch ich, der dir dies sagt, sind etwas, was ein Ich genannt werden dürfte, aber freilich können ich und du gegen alles dies nichts tun, wir müssen so handeln, als ob es Iche und Dinge gäbe, nur im Namen der Wissenschaft darfst du beileibe so nicht mehr denken und mußt, willst du wissenschaftlich nicht auf Abwege geraten, dich von derartigen metaphysischen Anschauungen freihalten" — sieht man dann nicht sofort, daß die Machsche Anschauung eben wirklich gar keine Erkenntnistheorie ist, sondern nur eine Arbeitsmethode der Wissenschaft? Ja noch mehr: es zeigt sich, daß sie nicht einmal eine Methode der Wissenschaft überhaupt ist, sondern nur der Naturwissenschaft, da es jetzt schon sehr zweifelhaft ist, ob gerade die Sozialwissenschaft für ihre wissenschaftlichen Zwecke von dem Ich-Charakter der Menschen wird absehen können.

Als bloße Arbeitsmethode der Wissenschaft ist die Machsche Anschauung sicherlich von unbestreitbarem Nutzen, solange sie nur ihre Grenzen nicht selbst überschreitet und das, was bloß ihre Hilfsbegriffe sind, ihre Elemente, für — Weltelemente nimmt. Sie kann durch Beseitigung der Reste des fetischistischen Denkens aus der Naturwissenschaft sich große Verdienste erwerben, die ihr ja auch wirklich bereits in reichem Maße zukommen, wiewohl es nur dem fast hundertjährigen Mißverständ-

nis der Kantschen Erkenntnistheorie und der Entfremdung der naturwissenschaftlichen Kreise von jeder Philosophie zuzuschreiben ist, daß diese Verdienste sich nicht bereits an den Namen Kants anknüpfen. Aber die eigentlichen Probleme der Erkenntnistheorie und -kritik, wie Erfahrung möglich ist und welche Bedeutung der Erfahrung zukommt in ihrem Verhältnis zum erfahrunggewinnenden Subjekt — diese beiden Fragen bleiben durch die Machsche Auffassung im Grunde völlig unberührt.

Mach selbst scheint dies auch zu fühlen. In seinem jüngsten Buche „Erkenntnis und Irrtum" tritt nämlich manchmal ein früher nicht gebrauchter Ausdruck auf, indem Mach von einer Erkenntnis p s y c h o l o g i e, statt, wie früher, von einer Erkenntnistheorie spricht, womit er selbst also die grundlegende Bedeutung seiner Anschauungen einschränkt.[8] Auch die fortwährende Betonung, keinen Anspruch auf den Namen eines Philosophen zu machen, sondern sich damit zu b e g n ü g e n, die Welt mit den Augen eines Beobachters der Natur anzusehen, deutet gleichfalls darauf hin, daß Mach sich bewußt ist, mit seiner Auffassung gar nicht auf allgemeine erkenntniskritische Geltung Anspruch machen zu können, sondern nur auf Brauchbarkeit für die Naturforschung. Und in der Tat sagt er in seiner „Analyse der Empfindungen", daß seine Anschauung, durch welche ja auch die herkömmlichen Begriffe der Physik umgewandelt werden sollen, hauptsächlich dem Bedürfnis entgegenkommt, auch in der Physik einen Standpunkt einnehmen zu können, den man nicht sofort verlassen muß, wenn man sich auf ein anderes Wissensgebiet, also etwa das der Physiologie, begibt. Seine Grundanschauung habe lediglich ökonomische Funktion und dränge sich dort nicht auf, wo die gangbaren Anschauungen noch ausreichen.[9]

Wie aber, wenn sich nun herausstellt, daß es gangbare Anschauungen gibt, die ü b e r h a u p t n i c h t zu besei-

[8] So auch in seiner neuesten Schrift „Sinnliche Elemente und naturwissenschaftliche Begriffe" im Archiv für die gesamte Physiologie, 136. Band, S. 267, Anmerkung 1.

[9] A. a. O., S. 24, 25.

tigen sind, weil sie eben das Ganze unserer Erfahrung selbst ausmachen? Hat sich dann nicht einfach schon vom denkökonomischen Standpunkt aus eine Theorie als Erkenntnistheorie das Urteil gesprochen, die gerade auf solche Anschauungen zugestandenermaßen unanwendbar ist?

Der Punkt, an dem hier die Machsche Lehre in die Irre führt, ist ihr absoluter Relativismus. Er läßt das seltsame Mißverständnis entstehen, als ob durch die Widerlegung und Auflösung des absoluten metaphysischen Scheines mancher Denkbestimmungen nun auch diese selbst aufgelöst wären. Es wird für ganz selbstverständlich erachtet, daß mit der Aufzeigung des Fetischartigen im Ich- und Dingbegriff, das heißt mit der unbestreitbaren, nur von Kant schon viel tiefer durchgeführten Aufzeigung des Irrtums, die Denkbeziehung des Ich und der Dinge substantiell zu verstehen, also zum Ich und zum Ding nun auch noch jedesmal einen Träger dieser Beziehungen hinzuzudenken — es wird, sage ich, übersehen, daß nach Entfernung aller dieser unberechtigten Zutaten, die Kant als Paralogismen des Denkens bezeichnet hat, nun eben doch diese nackten Denkbeziehungen, Einheitsbeziehungen des Ich und des Dinges übrig bleiben als nicht weiter mehr reduzierbare Aktionsweisen unseres Bewußtseins, in denen alle unsere Erfahrung uns eben gegeben ist. Mit dem Scheine des Denkens fällt noch nicht sein eigenartiges Sein.

Die Machsche vermeintliche Vernichtung des Seins dieser Denkbeziehungen zugleich mit ihrem Schein hat einen merkwürdigen Vorläufer auf einem ganz anderen Gebiet, dessen Heranziehung zum Vergleich aber geeignet ist, sehr aufklärend zu wirken. Ich meine den sozialen und ethischen Nihilismus Max Stirners — der in seiner Art einen antimetaphysischen Positivismus des sozialen Seins zu begründen versucht, wie Mach einen solchen des naturalen Seins.[10] Was bei Mach Metaphysik heißt, das

[10] Auf diese eigenartige Verwandtschaft, die ein schöner Beweis dafür ist, wie die gleichen wirtschaftlich-politischen Lebensverhältnisse einer Zeit die gleichen geistigen Stimmungen und damit Problemauffassungen auf den verschiedensten Gebieten

ist bei Stirner der Spuk, der Sparren, das Gespenst, von dem alle sozialen Beziehungen besessen sind. Dieser Spuk, als der ihm die gegenseitige gesellschaftliche Verknüpfung sich darstellt, der dann mit den Forderungen der Pflicht und mit dem Selbstgefühl des Rechtes seine Gebote an uns stellt, ist nur ein Schein, der verhüllen soll, daß in allen diesen Formen nichts anderes anzutreffen ist als der sich selbst behauptende und überall nur sich berücksichtigende Mensch. Was wir Liebe, Gerechtigkeit, Menschentum nennen, was uns als Forderung der Familie, der Freundschaft, der Heimat, als Norm des Staates, der Partei, der Gesellschaft entgegentritt, das sind lauter verhimmelte, metaphysische, spukhafte Ausdrücke für egoistische Interessen, die diese Form angenommen haben, um leichter und sicherer befriedigt zu werden. Erkennt erst der Mensch, daß nur sein eigener Wille und sein Interesse Realität hat, dann verhält er sich als Egoist zu allen anderen, die ebenso zu ihm stehen. Die sozialen Formen und Bindungen, die so fest zu sein schienen wie die harten Dinge der Außenwelt, lösen sich nun auf in den Zusammenhang ihrer wahren Elemente, in einen Verein lauter „Einziger", das heißt nur mehr auf sich selbst gestellter Menschen, die nach der Meinung Stirners besser miteinander auskommen werden als die im Namen der Menschheit, der Religion, des Vaterlandes und so vieler anderer heiligen Namen sich selbst entfremdeten und nur zu oft um ihr ganzes Leben betrogenen Menschen. Wie der theoretische Kritiker mit der Bekämpfung des Spuks im Ich und den Dingen zuletzt auch diese beiden selbst in nichts aufgelöst glaubt, so zerrinnen für Stirner in der Bekämpfung der ideologischen und ethischen Formen des sozialen Lebens schließlich auch alle sozialen Beziehungen selbst in nichts. Und beide, Mach wie Stirner, haben zuletzt wirklich, ganz wie Stirner es wollte, „ihr Sach' auf nichts gestellt" — übrigens das einzig wahre Motto des Positivismus, soweit

entstehen lassen, so wie derselbe Luftstrom anders in der Flöte, anders in der Orgel oder in der Äolsharfe ertönt, habe ich bereits in meinem Essai über Max Stirner aufmerksam gemacht. Vergl. Wiener Arbeiterzeitung, 25. und 26. Oktober 1906.

er nicht zugeben will, selber metaphysisch zu sein. Denn, um nur von Mach zu reden, die Machschen Weltelemente sind entweder, was gleich zu untersuchen sein wird, metaphysische Realitäten für sich oder sind bloße, für ganz spezielle Zwecke konstruierte, also flüchtige Abstraktionen unseres Denkens, ein sich als selbständige Wesenheit gebärdender Spuk, ein Nichts.

Diesem Charakter der konstruktiven Abstraktion im einzelnen nachzugehen, die überall nur das Metaphysische in unseren Denkbeziehungen auflöst, also nur das Überflüssige, Unökonomische aus unseren Begriffen wegschafft und gleichwohl meint, die Denkbeziehungen selbst beseitigt zu haben — diesen sich selbst so irreführenden Charakter der Machschen Erkenntnistheorie in allen ihren Teilen nachzuweisen, ist zwar an sich eine ebenso interessante wie unerläßliche Aufgabe, aber sicherlich keine solche, die in dem Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung nötig wäre. Für deren Zweck genügt zur Überprüfung des Anspruches Machs, eine metaphysikfreie Weltanschauung ermöglicht zu haben, die kritische Erörterung seiner Grundansicht, der Theorie von den Weltelementen. Denn sie ist es ja, mit deren Hilfe die Auflösung der starren Begriffe von Ich, Ding und Kausalität ins Werk gesetzt wird; sie ist es ja, welche erst den Fortschritt des Denkens über diese metaphysischen und fetischistischen Reste überwundener Denkepochen in eine neue, denkökonomische und darum bloß mehr wissenschaftliche Auffassungsweise zu überführen geeignet ist. Wir werden also nur noch diese Elemententheorie hier zu untersuchen haben. Ist sie nicht so metaphysikfrei, wie ihr Schöpfer dies von ihr rühmt, ist sie etwa gar nur eine neue Form der Metaphysik, dann ist damit auch ihre angeblich innere Beziehung zum Marxismus als dessen erkenntnistheoretische und metaphysikfreie Grundlage aufgehoben.

7.

Die Machsche Theorie der Weltelemente geht, wie wir sahen, davon aus, daß unsere ganze Welt, unser Ich eingeschlossen, sich bei näherer und unvoreingenommener Be-

trachtung auflöst in einen bloßen Zusammenhang von Empfindungsqualitäten. Wir sehen zum Beispiel einen Tisch. Aber sehen wir etwa die grobklotzige Substantialität des Tisches, die wir uns so leicht hinzudenken? Im Gegenteil: der Tisch erweist sich, genau betrachtet, als etwas Unbeständiges. Bald ist er hell, bald dunkel beleuchtet, bald warm, bald kalt anzufühlen, jetzt rein, ein andermal fleckig, einmal zerbrochen, das nächste Mal ausgebessert usw. Eine Landschaft ist mit ihrem Grün und Braun der Bäume, mit ihrem Blau des Himmels, mit dem Gelb und Rot der Häuser, mit der angenehm fächelnden Frühlingsluft, mit dem Duft der Blumen, mit dem Rauschen des Waldes und dem Gesang der Vögel eine ganz berauschende Symphonie von Empfindungen. Und wir selbst sind ein ewiges Auf- und Abfluten von auf uns einstürmenden oder in uns auftauchenden Empfindungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Gefühlen, Stimmungen und Wollungen, welch letztere sich wieder teils aus unmittelbar gegenwärtigen, teils aus assoziierten Empfindungen zusammensetzen. So zerfällt also die Welt in einen Komplex von Farben, Tönen, Drücken, Gerüchen, Wärmen, Räumen, Zeiten usw., die mannigfaltig untereinander verknüpft sowie mit Stimmungen, Gefühlen, Wollungen verbunden sind und, wo dies letztere der Fall ist, eben deshalb gleichsam zu Zentralpunkten, die sich selber als Ich bezeichnen, zusammenschießen.

Es liegt eine großartige Überzeugungskraft in dieser Anschauung; aber sie fließt aus einer tieferen Wahrheit. Denn wer es versucht, sich den ganzen Inhalt dieser Elemententheorie recht energisch und anschaulich vorzustellen und zu diesem Zwecke sein starres Ich gleichsam aus dem Weltzusammenhang herauszunehmen und über diesen ganzen Komplex auszubreiten, wenn auch nur in der Form der Empfindung, der wird sofort die große Wahrheit der kritischen Philosophie in sich selbst erleben, die auch der Machschen zugrunde liegt und nur unrichtig von ihr ausgelegt wird: daß diese ganze Welt und das Ich eigentlich ein und dasselbe ist, daß Ich und Welt wirklich unzertrennbar zusammengehören, aber nicht, weil es die-

selben Elemente sind, die ihre mystischen Amalgamierungen einmal mit, einmal ohne Empfindung aufführen, sondern weil die Welt überhaupt nur in einem Ich erscheinen kann und das Ich also nichts anderes ist *als die Art*, in der die *Welt* überhaupt für Menschen *da* ist.

Mach dagegen kommt durch einen merkwürdigen Vorgang des Denkens, dem man nicht leicht auf die Spur kommt, dazu, gerade aus diesem, wie man glauben sollte, unverrückbaren Tatbestand ein Wesenselement, nämlich das Ich, wegzuschaffen. Er geht dabei ähnlich wie Avenarius von der Annahme aus, daß es ja gar nicht wahr sei, daß wir der Welt bei unbefangener Betrachtung ein Ich gegenüberstellen, in welchem gleichsam die Welt nun ist. Vielmehr gebe es für den unbefangenen Blick einfach nur eine Außenwelt, die er vorfindet und in der auch der eigene Körper erscheint, mit dem diese Außenwelt in mannigfacher Verbindung ist. Es ist einfach ein Ganzes von Empfindungen da, welches teils im Körper, teils außerhalb desselben vorgefunden wird; das *Ich* ist erst eine nachkommende Vorstellung. Indem man nämlich in der Außenwelt Körper sieht, die sich ähnlich verhalten wie der unsrige, erklärt man sich dieses Verhalten, indem man in jene Körper dieselben Empfindungen usw. hineinverlegt, die wir haben. Der Baum, den wir sehen, wird jetzt als Wahrnehmung auch in dem Nebenmenschen gedacht, dessen Vorstellung er ist, erscheint aber von unserem Standpunkt als ein bloß Gedachtes, Seelisches im Nebenmenschen; und durch einen Rückschluß von der Wesensgleichheit des eigenen Ichs mit jenem des Nebenmenschen, die aber zugleich Voraussetzung war, wird nun ebenso, wie wir beim Nebenmenschen ein Innenleben annahmen, auch uns selbst eine Innenwelt zugesprochen, die uns erst als Seele, als Ich der Außenwelt gegenübertritt. Das ist die berühmte Lehre der Introjektion, der Einlegung bei Avenarius. Das Ich wird erst in uns selbst eingelegt, weil wir es als eine Hypothese zur Erklärung der fremden Menschenkörper benötigten und uns selbst dann ebenso betrachten, ohne zu bemerken, daß wir jedesmal doch einen anderen

Standpunkt einnahmen, nämlich unsere Wahrnehmung erleben, die fremde aber nur erdenken.

Diese Auffassung hat Mach selbst im wesentlichen auch als die seinige erklärt und gemeint, sie scheine ihm fast nur Selbstverständliches auszusprechen.[11] Ich muß dagegen gestehen, daß mir kaum etwas weniger Verständliches vorgekommen ist als eine solche Auffassung, die das eigene Bewußtsein, das einzig wirklich Reale, das uns gegeben ist und das wir unmittelbar erleben, illusionieren möchte, indem sie es zum Resultat eines Analogieschlusses aus dem fremden Bewußtsein macht, eines Analogieschlusses, der noch dazu als falsch aufgezeigt wird, weil wir das fremde Bewußtsein ja selbst in die fremden Körper erst hineingedacht haben.[12] In seinem schönen Buche über die

[11] Analyse, 3. Aufl., S. 45.

[12] Kant hat es einmal als einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft bezeichnet, das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand bezweifelt, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können. Nun — dem modernen naturwissenschaftlichen Positivismus passiert noch etwas Ärgeres, da er ja die Existenz der Nebenmenschen nur auf einen Analogieschluß hin annimmt. Mach hat dies an verschiedenen Stellen seiner Schriften ausdrücklich bemerkt, so beispielsweise „Analyse", 3. Aufl., S. 11 und 14, „Erkenntnis und Irrtum", S. 6, 12 und 18. Auch für Avenarius gilt dasselbe. Zwar scheint es, daß hier durch die Ausschaltung der Introjektion gerade dieser Analogieschluß beseitigt werde und das fremde Bewußtsein in Gestalt von E-Werten des Nebenmenschen einfach als ein in der reinen Erfahrung Vorgefundenes zu betrachten sei. Allein das ist nur ein Schein. Denn vorgefunden wird natürlich niemals das psychische Leben des Mitmenschen, sondern bloß gewisse Bewegungen und Laute desselben, die aber nicht bloß als solche, sondern als Äußerungen einer der unsrigen wesensgleichen fremden Erfahrung gedeutet werden. Diese Annahme einer nicht bloß-mechanischen Bedeutung der mitmenschlichen Laute und Bewegungen bezeichnet Avenarius selbst als eine Hypothese, aber freilich als eine solche, die mit unserer eigenen Erfahrung in größerer Übereinstimmung ist als die entgegengesetzte. Avenarius nennt daher diese Annahme, daß die Mitmenschen Wesen seien wie ich — ich ein Wesen wie sie, die em-

Urteilsfunktion hat Jerusalem bereits darauf verwiesen, wie doch unser eigenes Seelenleben vor aller Introjektion erlebt wurde und es gerade dieses wenn auch noch ganz primitive Erlebnis ist, welches die Introjektion erst ermöglicht. Es ist eben nicht wahr, daß der naive Blick bloß eine Außenwelt vorfindet und seinen Körper in ihr; der Mensch ist ja nicht bloß schauendes und erkennendes Wesen, sondern vor allem ein wollendes, unausgesetzt Stellung nehmendes Energiezentrum. In seinen Stimmungen und Launen, in seinen Zielen und Absichten und Beurteilungen, in Hunger, Durst und Liebe findet er von allem Anfang an immer zugleich auch sich selbst als ein von der Welt Unterschiedenes vor. Und es ist schon eine unwissentliche Abstraktion, das heißt, Mach und Avenarius fassen den naiven Menschen, dessen Weltbild sie zum Ausgangspunkt nehmen wollen, schon in

---

piriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit (vergl. „Der menschliche Weltbegriff", Leipzig 1891, S. 8 bis 9). Was an dieser Annahme „kritisch" sein soll, es sei denn, daß sie die ganze Existenz des Nebenmenschen kritisch macht und die Realität des menschlichen Geisteslebens, „wie spricht ein Geist zum andern Geist", sich in den Nebel einer Hypothese verlieren läßt, ist mir unerfindlich. Es ist auch hier nur der transzendentale Idealismus, der sich als die eigentliche positive Philosophie erweist, indem er die Realität, in der wir leben, weder illusioniert noch wegdekretiert, sondern in ihrer Möglichkeit begreifen läßt. Zwar hat man ihm nachgesagt und wiederholt es noch immer, daß er unbedingt an der Klippe des Solipsismus scheitern oder an einer neuen Metaphysik eines Bewußtseins überhaupt stranden müsse. Aber abgesehen davon, daß die beiden Begriffe eines Solipsismus und eines Bewußtseins überhaupt zumeist herzlich schlecht verstanden werden, als ob der solus ipse irgendein Hinz oder Kunz wäre und als ob das Bewußtsein überhaupt eine Wolke über den Köpfen der besorgt aufblickenden, nach ihren antimetaphysischen Regenschirmen greifenden Kritiker wäre — ganz abgesehen von solchem und anderem Mißverstand, auf den hier einzugehen nicht der Platz ist, ergibt sich aus dem Wesen des transzendentalen Idealismus selbst eine genügende und — was will der Positivist mehr? — völlig hypothesenfreie Auffassung des Problems des fremden Bewußtseins. Hat man

seiner nicht mehr naiven Form, nämlich als einen uninteressierten, bloßen Beobachter der Welt auf, also als einen, wenn auch natürlich bloß naiven Forscher, da sie ihn bloß in dem Augenblick nehmen, wo er nur auf das Umsich der Dinge achtet und dabei sich selbst gleichsam vergißt. Daß der sogenannten natürlichen oder naiven Weltansicht das Ich fehlt, ist also nicht eine kritische, sondern eher eine naive Feststellung. Das Ichbewußtsein, welches bei der objektiven Betrachtung der Dinge fehlen kann und zumeist auch fehlt, ist eben nicht identisch mit dem Ich, das allein für die Erkenntnistheorie in Betracht kommt und für diese als Ichbeziehung eines Bewußtseins überall dort gegeben ist, wo eben eine Erfahrung von der Außenwelt gemacht wird, weil diese nur in der Form möglich ist, daß sie eben als *meine* Erfahrung auftritt. Und faßt man gar wie Mach die Außenwelt *zugleich* als einen Emp-

nämlich erst jene eigenartige Beschaffenheit des Bewußtseins gehörig erfaßt, die ich seinen transzendental-sozialen Charakter zu nennen vorgeschlagen habe, wonach alle menschliche Bewußtseinstätigkeit durch die ihr inhärente Beziehung auf Allgemeingültigkeit von vornherein sich gar nicht als eine singuläre Einheit darstellt, sondern sich selbst nur als Spezifikation einer Gattung gegeben ist, so daß zu jedem Einzelbewußtsein die Bezogenheit desselben auf artgleiches anderes Bewußtsein *konstitutiv* gehört — hat man dies alles erst einmal sicher und tief genug erfaßt, dann erkennt man auch, daß überhaupt keine Kluft zwischen „meinem" und „deinem" Bewußtsein besteht, sondern daß dieses Mein und Dein nur die Formen sind, in denen überhaupt Bewußtsein *da* ist. Es kann niemand bewußt sein, ohne dies als *sein* Bewußtsein zu bezeichnen und es damit *zugleich* von einem fremden Bewußtsein ebenso abgehoben als notwendig auf dasselbe bezogen zu erleben. Das fremde Bewußtsein gehört so noch zur Bestimmung des eigenen Bewußtseins, und hierin ist allein die soziale Natur, also die Möglichkeit der Gesellschaft, erkenntniskritisch zu verstehen. Der Inhalt des fremden Bewußtseins gehört aber geradeso zu dem Mannigfaltigen der Erfahrung wie der übrige Inhalt der uns fremden Welt, und er ist kein Problem der Erkenntniskritik mehr. Von ihm gilt das Kantische Wort, das alle Grenzen der Erkenntniskritik unübersteiglich bezeichnet: Das Mannigfaltige der Erfahrung ist uns *gegeben*.

findungskomplex auf, dann kann man wohl, so sollte man meinen, das Ich überhaupt nicht wegbringen. Wie bringt dies Mach gleichwohl zustande?

Er gibt allerdings von vornherein zu, daß, insofern es sich im Weltzusammenhang überall um Empfindungen handelt, das Recht, irgend einen Teil desselben zum Ich zu zählen, eigentlich nirgends aufhört. Aber diese Feststellung wird sofort verlassen, ja erweist sich für das Folgende ganz beziehungslos, wenn Mach sofort daraus folgert, daß das Ich also nicht scharf abgegrenzt sei, da es sich ja auf einen weiteren oder engeren Ausschnitt der Welt beziehen könne. Aber was ist denn nun das, was „außerhalb" des Ich noch übrig bleibt? Ist es weniger dem Ich zugehörig, weil dieses aus irgend einem Grunde sich von diesem Reste seines Bewußtseins abhebt? Und wie, wenn eine solche Abhebung vielleicht sogar durch die Bedingungen unseres Erkennens stets notwendig geschehen müßte? Was Mach als mangelnde Stabilität des Ichbegriffs hinstellt, ist in Wirklichkeit doch nur ein Mangel der klaren Unterscheidung zwischen dem Ich im erkenntniskritischen und im psychologischen Sinn. Es ist nämlich bloß ein psychologischer Hinweis auf die bald weiteren, bald engeren Grenzen der selbstbewußten Ichbeziehung, der Aufmerksamkeit. Selbstbewußte Ichbeziehung und Beziehung des Bewußtseins auf ein Ich sind aber ganz verschiedene Dinge. Nur die letztere Beziehung kommt für die Erkenntnistheorie in Betracht. Nur sie ist gemeint, wenn in ihr vom Ich die Rede ist. Dies vor Augen, erkennt man nun leicht, daß das Ich aus dem Zusammenhang des Erkennens nur dann ausgeschieden werden kann, wenn man es entweder bloß psychologisch versteht, als jeden Augenblick wechselnden Bewußtseinsinhalt, oder aber wenn man von einem metaphysischen Ichbegriff ausgeht, also vom Ich als einer geistigen Substanz, welche die Welt in sich erzeugt, sei es als Realität oder als Traum. Die Ichvorstellung, welche die Erkenntniskritik seit Kant hat, wird von keiner dieser beiden das Ich kritisierenden Vorgangsweisen getroffen. Sie macht einerseits das psychologische Ich zu ihrem Pro-

blem, indem sie nach dessen Möglichkeit fragt, und sie ist andererseits gerade die Grundlage jener großartigen Kritik des metaphysischen Ich geworden, in welcher sich alle Substantialisierung und Personalisierung des Ich rettungslos in paralogischen Schein auflöste. Für Kant und seit ihm bedeutet das Ich nun keinen wesenhaften Träger der Erkenntnis mehr, keine Individualität als Subjekt des Erkennens, keine Seele als Schauplatz oder Ursprungsstätte des geistigen Lebens, sondern nur einen formalen einheitlichen Zusammenhang der Erfahrung, der aber freilich unabänderlich und unaufhebbar ist und in der Form des Ich unbestreitbar *erlebt* wird. Was an der Machschen Ausschaltung des Ichs berechtigt ist, die Hervorhebung der psychologischen Wandelbarkeit und die Ablehnung der metaphysischen Hypostasierung des Ich, ist bereits von der Kantschen Erkenntniskritik in wirklich grundlegender Weise geleistet worden, weil es ihr nie beifallen konnte, in dieser Erkenntniskritik den Grund aller Erkenntnis, die formale Einheit des Bewußtseins im Ich wegzukritisieren. Von diesem (transzendentalen) Ich kann vielmehr in keinem Augenblick abgesehen werden, sobald man die Erkenntnis als solche untersucht, mag auch *innerhalb* derselben vom Ich in jeder Form zumeist abgesehen werden und auch abgesehen werden müssen.

Das Merkwürdige bei Mach ist nun, daß er gerade als Erkenntniskritiker dies tut, ja tun zu müssen glaubt. Erinnern wir uns an das Schema, mit dem er uns den Weltzusammenhang anschaulich machen wollte. Da hieß es, daß die ABC... und KLM... untereinander und mit $\alpha\beta\gamma$... zusammenhängen, und dies sollte uns klarmachen, wie es sich nur um eine gleichartige Reihe handelt, in der die Dinge, der menschliche Körper und endlich das Geistesleben ununterbrochen verbunden sind. Achte man also nur auf die Abhängigkeit der ABC... unter sich, so haben wir Physik, achte man aber auf deren Zusammenhang mit den übrigen Elementen, so haben wir Physiologie und Psychologie, was Mach charakteristischerweise nicht streng unterscheidet. Ein Ich kommt in diesem

ganzen Zusammenhang nicht mehr vor und ist auch nicht mehr nötig.

Indes ist nicht einzusehen, was mit diesen Unterscheidungen für eine Erkenntniskritik gewonnen sein soll? Damit haben wir doch nur Abgrenzungen von Einzelwissenschaften, also von Spezialgebieten innerhalb der Erkenntnis erhalten, nicht aber eine Beurteilung der ganzen Erkenntnis selbst. Daß man ABC ... für sich betrachten kann oder auch im Zusammenhang mit KLM ..., geht die Erkenntniskritik zunächst gar nichts an, für die vielmehr das die Hauptsache ist, was Mach ganz unbeachtet oder eigentlich unverwertet läßt, daß weder ABC ... noch KLM ... ohne den Zusammenhang mit $\alpha\beta\gamma$... gegeben sind, weil sie ja erst in dieser letzten Elementengruppe den Empfindungscharakter erhalten. Man kann in der Physik und in der Physiologie davon absehen, daß die Weltelemente zugleich Empfindungen sind. Tut man dies aber auch dort, wo man eben nicht mehr Physiker, sondern Erkenntniskritiker sein will, dann muß man freilich zu der seltsamen Ansicht gelangen, als ob der Empfindungscharakter etwas ist, das gleichsam wie ein feiner Tau über die trockenen Weltelemente ausgesprengt ist und der nur in seinen zahllosen spiegelnden Tröpfchen das Weltbild in zahllos verschiedener Weise spiegelt.

Sehen wir aber als Erkenntniskritiker nicht davon ab, daß auch die physischen und psychologischen Objekte stets nur zugleich als Empfindungskomplexe gegeben sind, dann ergibt sich uns eine ganz andere Darstellung des Machschen Elementenzusammenhanges für die richtige und eigentlich anschauliche, als jener lineare Elementenzug von ABC ... KLM ... $\alpha\beta\gamma$... Die scheinbar homogene Elementenbeziehung vom leblosen Ding bis zum menschlichen Gedanken legt sich nunmehr in eine nicht zu übersehende Gliederung auseinander. Bezeichnen wir nämlich die Empfindungsseite der Elemente, von denen Mach in den beiden ersten Gruppen seiner Reihe absieht, was wir aber nicht tun wollen und dürfen, mit I, so erhalten wir die folgende eigenartige Gruppierung des Erfahrungsstoffs:

ABC . . . die Dinge . . . haben eine Seite I
KLM . . . die Körper . . . haben eine Seite I
$\alpha\beta\gamma$ . . . die Gedanken usw. fallen ganz nach I.

So ergibt sich also erkenntnistheoretisch statt der eindimensionalen horizontalen eine gleichsam zweidimensionale vertikale Gliederung

$$\left.\begin{matrix}\text{ABC}\ldots\\ \text{KLM}\ldots\end{matrix}\right\}\ (\alpha\beta\gamma)\ \text{I}$$

worin erst das Zugleichsein des Elementen- mit dem Empfindungscharakter in jedem Teil des ganzen Weltzusammenhanges zum Ausdruck kommt. Dies Schema besagt dann aber: die Empfindungen fallen erkenntnistheoretisch in ein ganz anderes Feld als die Elemente, die sich nun als bloße Abstraktionsprodukte herausstellen, weil bei ihnen ja zugestandenermaßen von der Empfindungsqualität abgesehen wurde. Sie fallen in ein ganz anderes Feld, welches erst den Zusammenhang der Elemente als Empfindungen enthält und welches als solches eben das — Ichfeld ist.

Man sieht also, wo das πρῶτον ψεῦδος die Fehlerquelle der Machschen Erkenntniskritik steckt. Sie glaubt schon innerhalb der Erkenntniskritik davon absehen zu dürfen, wovon allererst nur auf einem Einzelgebiet des Wissens abgesehen werden kann, von der I-Beziehung, von der Beziehung auf das erkennende Bewußtsein selbst. Sie kann nur dadurch zu einer subjektlosen Welt kommen, weil sie eigentlich von einer erkenntnislosen Erkenntnis ausgeht. Denn eine Erkenntnis, bei der man gerade davon absieht, was man selbst als ihr Wesen erklärt hat, daß sie immer zugleich Empfindungsinhalt ist, ist ein gefühlloses Gefühl, ein unsinnlicher Sinnenschein geworden, eben eine erkenntnislose Erkenntnis, ein wahres Stirnersches Nichts. Man kann sich wohl ein Element denken als für sich bestehend, unabhängig von unserem Bewußtsein, aber keine Empfindung als solche, die zugleich unsere Empfindung sein soll und doch auch abgesehen von dieser unserer Empfindung noch betrachtet werden könnte. Jede Empfindung, von der wir wissen, ist eben dadurch unausweichlich an die Ichform

des Erkennens gebunden, wobei dieses Ich selbstverständlich gar keinen metaphysischen Charakter hat, sondern eben nur den Zusammenhang unseres Bewußtseins bedeutet.

Mach selbst hat diesen Einwand schon in seinen früheren Schriften gefühlt und kommt in seinem letzten Buche „Erkenntnis und Irrtum" darauf mit folgender Antwort zurück. Er sagt: „Man fragt wohl gelegentlich humoristisch-ironisch, ob so eine Empfindung oder Vorstellung, die keinem Ich angehört, allein in der Welt spazieren gehen könnte? Darauf läßt sich eben nur antworten, daß eine Empfindung gewiß immer nur in einem Komplex auftreten wird; daß dies aber stets ein volles, waches, menschliches Ich sei — es gibt ja auch Traumbewußtsein, ein hypnotisches, ein ekstatisches, ein tierisches Bewußtsein verschiedener Grade —, ist doch sehr in Zweifel zu ziehen." (S. 469.)

Allein die Erkenntnistheorie hat es nur mit dem vollen, wachen, menschlichen Ich zu tun, und dies um so mehr, als die Kenntnis aller übrigen Bewußtseinsarten uns ja eben nur durch jenes volle und wache Ichbewußtsein erst vermittelt wurde, oder, um mit Mach zu reden, überhaupt erst einen Empfindungskomplex des Vollbewußtseins darstellt. Zudem ist das tierische Bewußtsein eine doch viel zu unbekannte Qualität, um durch Berufung auf dasselbe irgend etwas von dem menschlichen Bewußtsein verständlicher zu machen. Ist ja umgekehrt alles, was wir vom tierischen Bewußtsein zu wissen glauben, nur eine Variation des menschlichen. Aber mit dem Hinweis auf das tierische Bewußtsein scheint mir auch sonst nichts gewonnen. Denn selbst die träumende Monere werden wir nicht als eine isoliert herumspazierende Empfindung auffassen dürfen, sondern, soweit tierisches Bewußtsein überhaupt angenommen werden kann, dies überall als ein dem Grundtypus nach mit dem menschlichen gleichartiges, das heißt überall sich irgendwie auf eine Einheit des Ganzen Beziehendes betrachten müssen, vermöge welcher eigenartigen Beschaffenheit stets das ganze Tier reagiert, wenn irgend eine seiner Empfindungen oder Reizbarkeiten erregt wird. Die Grade des

Bewußtseins, von denen Mach spricht, sind eben nur Grade, keine Qualitätsstufen; sie sind nicht Grade der Einheit des Bewußtseins, denn die Einheit gehört zur Qualität, zum Begriff des Bewußtseins, und man kann sich keine Grade einer Einheit denken, sondern sie sind Grade der inhaltlichen Verknüpfung und Differenzierung dieser Einheit. Ein je größerer Inhalt im Bewußtsein zur Verbindung gelangt und je mehr sich derselbe über die bloßen Sinnes- und Bewegungsempfindungen, Organgefühle und primitiven Vorstellungen hinaus zu entwickelteren Assoziationen und Begriffen differenziert, um so mehr hebt sich das Bewußtsein selbst vom bloß organischen Leben ab. Es bietet aber auf diese Weise selbst in seiner primitivsten tierischen Form ganz dasselbe Problem wie in seiner entwickelten menschlichen Gestalt, nur daß es in jener Primitivität erkenntnistheoretisch zu untersuchen doch sehr unzweckmäßig wäre, wo es eben erst den Keim aller Erkenntnis darstellt. Zu meinen, daß sich ein volles Bewußtsein gleichsam aus lauter halben, viertel oder tausendstel Bewußtseinsgraden herauf entwickeln kann, so daß das Bewußtsein gleichsam immer geisthaltiger wird wie ein immer hochgrädigerer Alkohol, ist um nichts triftiger wie die auch von Mach abgelehnte Meinung der Materialisten, daß Bewußtsein aus Bewußtlosem, aus dem Stoffe abgeleitet werden kann. In beiden Fällen liegt keine Entwicklung vor, sondern jedesmal ein wunderbarer Sprung, den aber hier bloß das Denken macht. Das sogenannte nicht-volle Bewußtsein niedrigerer organischer Entwicklungsstufen unterscheidet sich eben nicht als Bewußtsein von dem vollen, sondern nur durch die Art seines Inhaltes.

Wenn Mach endlich hier und auch früher schon in der „Analyse" auf das ekstatische Bewußtsein verweist und auf die Zustände der Versunkenheit, bei denen das Ich gleichsam ausgelöscht ist und die, wie er sagt, gleichwohl zu den glücklichsten Augenblicken des Denkers gehört, so scheint mir wenigstens, daß diese Ausgelöschtheit des Ich nicht ein Fehlen desselben bedeutet, sondern nur die Folge der ungewöhnlichen Konzentration aller unserer

Aufmerksamkeit auf einen Punkt ist. Für gewöhnlich sind wir, selbst wenn wir uns mit einer Sache ernst beschäftigen, mit unserer Aufmerksamkeit doch nicht ganz bei derselben. Wir sehen zum Beispiel die Gegenstände auf dem Schreibtisch und hören die Geräusche der Straße usw. Wird aber mein Geist ganz von einem neuartigen Eindruck, von einem ungewohnten Gefühl, von einer großen Idee ergriffen, dann kann für einige Zeit die ganze übrige Welt versinken und damit auch der ganze übrige Ichinhalt. Bei der einseitigen Inanspruchnahme der Aufmerksamkeit ist dann eben kein psychologischer Anlaß mehr da, der uns noch auf unser Ich achten ließe. Aber gerade das, was Mach von solchen Momenten des Vertieftseins mit Recht rühmt, das Glücksgefühl, das *wir* haben, beweist, wie wenig das Ich selbst hier abgestreift werden kann. Mein gewöhnliches alltägliches Ich ist für Augenblicke verschwunden, aber doch nur *ich* habe mich dabei verloren und *ich* — bin glücklich.

Gewiß fällt nicht der ganze Bewußtseinsinhalt in das volle Bewußtsein; aber das hängt mit der Natur unseres erkennenden Bewußtseins zusammen, welches stets nur in engbegrenzten Begriffen sich mitteilen kann und genötigt ist, den überquellenden Strom seines Inhalts vermittels des logischen Denkens gleichsam auf Flaschen abzuziehen. Die Berücksichtigung des in und hinter dem Denken wirksamen, begrifflich noch nicht gefaßten und vielfach auch unfaßbaren Bewußtseinsinhaltes, was B. Erdmann einmal treffend das Metalogische genannt hat, nicht minder aber auch die Herausarbeitung des in unserem geistigen Leben wirksamen Unbewußten, dessen Erforschung Professor Freud mit genialem Griffe in die Wissenschaft eingeführt hat — diese beiden noch wenig bearbeiteten Forschungsgebiete werden sicherlich noch außerordentliche, heute nur zu ahnende Erweiterungen unserer Einsicht in den Erkenntnisprozeß bringen. Aber sie gehören seiner psychologischen, nicht seiner erkenntnistheoretischen Bearbeitung an; denn diese letztere hat es eben nicht mit der Entwicklung des Bewußtseins zu tun und auch nicht mit den Elementen, die seine Ausgestaltung in

der geistigen Wirklichkeit betreffen, sondern einzig und allein mit den Bedingungen desjenigen Bewußtseins, das der Träger unserer Erkenntnis ist, nämlich des logischen Bewußtseins, vermittels dessen erst alle übrigen genetischen, psychologischen und physiologischen Analysen des Bewußtseins ausgeführt werden können.

Mit dem Hinweis auf andere Formen des Bewußtseins als die des vollen Ichbewußtseins unserer gewöhnlichen und wissenschaftlichen Erfahrung ist also für die Erkenntnistheorie nichts gewonnen, aber sehr viel für die Charakterisierung der Machschen Lehre, insofern sie auch Erkenntnistheorie sein will. Denn sie läßt uns erkennen, daß Mach jene nicht vollen Formen des Bewußtseins, wie insbesondere die verschiedenen Arten des Tierbewußtseins, ersichtlich als solche Komplexe auffaßt, die auch ohne Beziehung auf unser Bewußtsein, also ganz für sich selbst, bestehen, da ja das menschliche Bewußtsein sich erst aus jenem entwickelt hat. Kurz, auch hier zeigt sich, daß die Machsche Erkenntnistheorie abermals von dem absieht, wovon nun einmal in der Erkenntnistheorie nicht abgesehen werden kann, daß nämlich alle diese Komplexe eines nicht vollen, wachen Bewußtseins doch nur Komplexe unseres Bewußtseins sind und nicht etwa besondere Komplexe vor oder neben unserem Erkennen.

Hier stößt die Erkenntnistheorie an eines ihrer schwierigsten Probleme, an den modernen Entwicklungsgedanken. Und es ist allerdings zuzugeben, daß die einfache Verbindung des Entwicklungsstandpunktes mit jenem der Erkenntnistheorie, wie sie so viele moderne Naturforscher versuchen und sogar als ein Gebot des Gedankenfortschrittes betrachten, zu einer Unmöglichkeit führen muß. Auf diese Weise ist das menschliche Denken in eine der ärgsten Sackgassen geraten, aus der es nicht eher herausfinden kann, als bis es erkannt hat, daß es zwei gar nicht zu vereinbarende Anschauungsweisen miteinander zu vereinigen gestrebt hat. Die Erkenntnistheorie fragt danach, durch welche Gesetzlichkeit unseres Bewußtseins die ganze Erfahrung desselben zustande kommt. Die Entwicklung gehört zu dieser Erfahrung, also

enthält die Erkenntnistheorie auch die Frage nach derjenigen Gesetzlichkeit unseres Denkens, welche in der Idee der Entwicklung gelegen ist. Spricht man also von einer Entwicklung des Bewußtseins, so ist dies keine erkenntnistheoretische Frage, sondern eine spezialwissenschaftliche, nicht anders wie zum Beispiel die Frage nach der Entwicklung der Säugetiere. Man bleibt also dabei innerhalb jener Erkenntnis, die als Ganzes die Erkenntnistheorie erforscht und die selbst keine Entwicklung hat, sondern eigentlich zeitlos ist, weil sie ja nur das Faktum, das Gegebene des Bewußtseinszusammenhanges ist, in welchem erst von Entwicklung die Rede sein kann. Zu diesem Bewußtsein gehört die Zeit, in der sich alle geschichtliche Entwicklung vollzieht; aber sie selbst ist nicht wieder in einer Zeit, sondern ist eben eine Art des Bewußtseins selbst.

Es ist nicht leicht, so zu denken, aber man muß es versuchen. Vielleicht stelle man sich einmal folgendes vor: Die Entwicklungsidee nimmt einen Zustand an, da die Erde noch nicht war, also noch weniger der Mensch; sie spricht von langen Zeiträumen, die vergingen, bis endlich Tiere auftraten, die aber noch kein menschliches Auge sah; endlich erscheint der Mensch, vegetierte Zehntausende von Jahren und leuchtet erst seit wenigen Jahrtausenden mit der Fackel seines Geistes in die Dunkelheit des unabsehbaren Weges, den er heraufgekommen. Das ist die Vorstellung der Entwicklung: aber es ist eine geradezu ungeheuerliche Verfehlung gegen die einmal gewonnene Grundeinsicht aller Erkenntnistheorie, daß alles Sein nur Bewußtseinsinhalt ist, jene Vorstellung nun einfach auf den Standpunkt der Erkenntnistheorie herüberzunehmen. Die Entwicklungstheorie darf für ihre Zwecke davon absehen, daß sie nirgends einen vom Denken abzusondernden und unabhängig zu machenden Stoff hat; die Erkenntnistheorie kann hiervon niemals absehen. Die Zustände, in denen der Mensch noch nicht existierte, existieren doch nur im Denken der Menschen und wären ohne dieses für uns gar nicht vorhanden. Und über den Wassern, aus denen die Welt sich erst zu bilden strebt, schwebt bereits

der Geist des Bewußtseins, das diese Vorstellung hat. Von einer Entwicklung in dem Sinne zu sprechen, daß sie ein Prozeß wäre, der unabhängig von unserem Bewußtsein erfolgte und dieses erst als spätes Produkt erzeugte, heißt einen bloßen Gedankeninhalt verselbständigen, heißt eine vom Denken völlig unabhängige Welt an sich annehmen, kurz, heißt Metaphysik treiben. Die Welt ist nur *mit unserem Denken zugleich* für uns gesetzt, es gibt keine Vergangenheit an sich, alle Vergangenheit ist nur eine solche für uns, für ein Bewußtsein, und von einer anderen Vergangenheit könnten wir jedenfalls nichts wissen. Die Entwicklung ist also nur eine Orientierung innerhalb unserer Erfahrung, nach deren zeitlicher Richtung nicht anders wie die Physik nach ihrer statistischen und dynamischen Seite; und wenn sie uns dazu führt, Zeitabschnitte anzunehmen, in denen noch kein menschliches oder kein Bewußtsein überhaupt da war, so bleiben diese Vorstellungen für die Erkenntnistheorie gleichwohl nur Denkmittel, mit denen das erkennende Bewußtsein seinen eigenen Inhalt bearbeitet, nicht aber Ausblicke in eine vorbewußte und bewußtseinsbare Realität.

Läßt man sich von einer nicht mehr erkenntniskritisch gezügelten Entwicklungsvorstellung gleichwohl zu einer solchen vor allem Bewußtsein sich auf dieses hin entwickelnden Realität führen, so kommt man eben zu einem metaphysischen Dualismus und fällt vom „Modernsten" ins Antiquierteste zurück. Dann hat man wieder eine für sich bestehende, vom Denken ganz unabhängige Welt und einen zu ihr hinzutretenden Geist. Denn es macht in dem metaphysischen Charakter dieser Anschauung gar keinen Unterschied, daß der alte Dualismus Welt und Denken ohne alle Entwicklung nebeneinander stellte, der neue aber das Denken sich erst aus der Welt entwickeln läßt. Man müßte denn zu dem Ausweg des Materialismus greifen und das Denken ganz in die Materie verlegen, oder schon den Urnebel gleichzeitig als eine Art Empfindungsnebel betrachten, wie es etwa die sogenannten Monisten tun und wie es auch die konsequenten Anhänger Machs tun müßten. Ob aber diese beiden Auswege gerade für die Mach-

sche Philosophie, die doch antimetaphysisch sein will, überhaupt gangbar sind, kann doch kaum zweifelhaft sein.

8.

Die Ausschaltung des Ichbegriffs bei Mach sollte den Dualismus von Sein und Denken beseitigen. In Wirklichkeit steckt aber in der das Ich ersetzenden Elemententheorie Machs ein neuer Dualismus verborgen, da sie schließlich auf einen fast naiven Realismus hinausläuft, also dem Denken wieder das Sein gegenüberstellt. Das Vorhandensein dieses Dualismus bricht an vielen Stellen der Machschen Darlegungen beinahe elementar durch. Es kündigt sich schon darin an, daß Mach vorschlägt, die Empfindungen doch lieber Elemente zu nennen, weil der erstere Ausdruck schon eine einseitige Theorie enthalte. Das will sagen, weil der Ausdruck „Empfindung" es doch noch einigermaßen erschwert, stets das außer acht zu lassen, was für die Erkenntnistheorie das wichtigste ist, nämlich die Ichbeziehung, die stete Zugehörigkeit zu einem Bewußtseinszusammenhang, wovon aber Mach gerade absehen will, so soll man lieber statt von Empfindung von Elementen reden. Daß diese Elemente doch bloße Abstraktionsprodukte sind, daß wir in unserer Erfahrung doch gar keine Elemente vorfinden, sondern unsere Erfahrung in solche Elemente erst künstlich zerlegen, ist Mach oft genug entgegengehalten worden, ohne daß er meines Wissens auf diesen Einwand geantwortet hätte.

Diese Elemente werden nun bei Mach Weltelemente genannt, und es ist noch viel zu wenig beachtet worden, daß Mach sie eigentlich nur als solche für sich bestehende Elemente genommen wissen will; denn er betont wiederholt, daß er die Elemente nur insofern Empfindungen nenne, als die Weltelemente zugleich in Abhängigkeit vom Bewußtsein betrachtet werden.[13] Nach dieser Anschauung ist also der Empfindungscharakter für die Erkenntnistheorie gar nichts Wesentliches. Wesentlich ist

[13] So besonders deutlich in der schon erwähnten neuesten Abhandlung über „Sinnliche Elemente usw.", wo es heißt: „Nur in dieser besonderen Abhängigkeit der Elemente von den am

bloß, die Welt als einen Komplex von Elementen aufzufassen, die bald so, bald anders zusammenhängen, und die *nur insofern*, als sie gelegentlich auch zu einem Ich zusammenschießen, Empfindungen heißen. Auf diese Weise ist eigentlich die Elemententheorie Machs das auffallendste Gegenstück zu der von ihm mit Recht so bekämpften metaphysischen Atomtheorie geworden. Die Elemente sind das einzig Reale, nur daß die Empfindung nicht wie bei der Atomtheorie ein Produkt, sondern eine eigenartige Kontaktwirkung ist. Die Einheit der Empfindungen bleibt bei der Elemententheorie nicht anders wie bei der Atomtheorie eine bloße und bei genauerer Beschäftigung mit der Theorie immer unverständlicher werdende Behauptung.

Der uneingestandene Realismus Machs offenbart sich weiter auch in dem Bilde, das er so gerne von seiner Theorie gebraucht, indem er den Elementenkomplex mit einer zähen Masse vergleicht, die an einem Punkte, dem Ich, bloß stärker zusammenhängt. Denn nur, wenn man ABC ... und KLM ... als unabhängig von $\alpha\beta\gamma$ ansieht, das heißt, wenn man also nicht bloß von ihrer Bezogenheit auf ein Ich absieht, sondern meint, daß sie dadurch auch wirklich unabhängig von einem Ich sein können, kann man sagen, daß der Zusammenhang gegen $\alpha\beta\gamma$ ..., also gegen das Ich, immer stärker wird. Achtet man aber darauf, daß man doch in der obigen Reihe bloß davon *abgesehen* hat, wie auch schon ABC uns nur als Empfindungen gegeben sind, also eigentlich nur als $\alpha\beta\gamma$, so hängen schon ABC..., das heißt also die Weltelemente, genau so zähe zusammen wie das Ich. Das Ich ist nicht ein Knotenpunkt in einer zähen Masse, sondern es ist der Zusammenhalt der ganzen Masse selbst. Der Zusammenhang der Elemente verstärkt sich nicht bis zum Ich, sondern ist einer und derselbe durch und im Ich, solange man eben nicht die Weltelemente den Ichelementen gegenüberstellt, was Mach eigentlich tut, so wenig er es tun will.

---

eigenen Leibe aufgefundenen oder künftig noch auffindbaren Elementkomplexen nennt man erstere *Empfindungen*." A. a. O., S. 263.

Nun wird uns auch der eigentliche Sinn der Anpassungslehre klarer, wieso nämlich dieselbe, die doch alles in allem nur eine methodologische oder psychologische Bedeutung beanspruchen kann, eine so große Rolle in der Machschen Erkenntnislehre spielt. Sie ist nur ein weiteres Zeugnis von dem verborgenen Dualismus Machs. Denn die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen setzt eben wieder eine vom Denken unabhängige Realität voraus.[14] Für die Erkenntnistheorie ist der Ausdruck einer Anpassung der Gedanken an die Tatsache jedenfalls sehr mißverständlich, da er leicht dazu führt, zu übersehen, daß die Tatsachen, an welche die Gedanken anzupassen sind, nicht etwa eine Realität für sich darstellen, sondern selbst schon ein Produkt der Gesetzlichkeit unseres Denkens sind. Die Tatsachen sind vom Denken schon seinen Formen e i n gepaßt, bevor auch nur die erste Anpassung der Gedanken stattfinden kann. Der Rest des Denkens, den man allenfalls als Tatsache bezeichnen kann, eben das bloße Empfindungsmateriale Machs, ist eine reine Abstraktion aus jenen ursprünglichen Einpassungen. „Das Materiale der Erfahrung ist uns g e g e b e n," sagt bereits Kant und spricht damit alles aus, was Mach auf so großem Umweg erlangen will. Bei Kant ist dieses Materiale das Gegebene eines Bewußtseins, bei Mach soll das Bewußtsein sich aus diesem Materiale erst zusammensetzen. Sagt er es doch selbst: „Die Elemente sind das Primäre, sie bilden erst das Ich." So mündet auch die Anpassungslehre im Metaphysischen aus.

Aber der metaphysische Materialismus Machs ergibt sich als unabweisliche Folgerung sogar aus dem, was Mach seine Antimetaphysik nennt, nämlich aus der Auflösung des Ich. Selbst wenn diese Auflösung so gelungen wäre, wie sie erkenntnistheoretisch unmöglich ist, wäre für eine

[14] Wenn mit dieser Anpassung nur gesagt sein soll, daß wir in unserem Denken einen Inhalt vorfinden, den wir nicht willkürlich ändern können, an den also die Gedanken anzupassen sind, dann ist dies freilich unbestreitbar, geht aber die Erkenntnistheorie nichts an, sondern ist eine bloß methodologische Betrachtung der Entwicklung unseres Wissens.

metaphysikfreie Anschauung wenig gewonnen. Denn ist das Ich wirklich nur ein praktischer Notbehelf, ist es nicht einmal die unaufhebbare formal logische Einheitsbeziehung, in der alle Empfindungen erst auftreten können, dann bestehen eben Empfindungen für sich selbst, die durch in ihnen selbst gegebene Verhältnisse, man weiß nicht wie, bald so, bald anders zusammenhängen und zufällige Einheitskomplexe bilden, man weiß freilich wieder nicht für wen. Wie aus einer Menge diskreter Empfindungen ein Ich auch nur als *denkökonomische* Einheit werden kann, das ist mir unerfindlich. Denn der Begriff einer denkökonomischen Einheit wird ja auf diese Weise selbst zu einem geradezu komischen Selbstwiderspruch. Eine Denkökonomie kann doch nicht auch wieder für sich selbst bestehen, sie muß doch wohl die Ökonomie irgend eines Subjektes sein — sonst erhalten wir zu den Empfindungen als solchen, die keinem Ich zugehören, auch noch eine Denkökonomie, die, weil sie den Ichbegriff als ihren praktischen Notbehelf erst bildet, eine ganze mystische Wesenheit, ein echter Demiurg ist.

Wenn Mach in „Erkenntnis und Irrtum" bei der Analyse des Erlebnisses sagt: „Im Beginn des psychischen Lebens lassen uns die Empfindungen deutliche, starke Erinnerungen zurück, an welche eine starke Reaktion geknüpft war" (S. 19), so müssen wir doch fragen: Ja, wann und wo beginnt denn das psychische Leben? Man sollte doch meinen, wenn Elemente zugleich Empfindung sind, so ist das psychische Leben nur in ihnen. Wo ist dann die Erinnerung? In den Elementen oder in ihrem Komplex? Und wer reagiert, das Element oder der Komplex? In ersterem Falle verlegt man das ganze Bewußtseinsproblem in das Element und macht aus ihm eine Monade; im letzteren Falle leistet alles erst der Komplex, also der *Zusammenhang* der Empfindungen, was aber nur ein anderes Wort für Bewußtseinszusammenhang ist. So bleibt der Elementenzusammenhang ein Bild ohne jegliche Bestimmtheit. Überhaupt arbeitet die Machsche Erkenntnispsychologie mit lauter solchen Bildern. Sie spricht von Empfindungserinnerungen, die sich mit optischen

Empfindungen zu Wahrnehmungen verweben, oder mit neuen Empfindungskomplexen zu Vorstellungen weiter fortspinnen. (S. 19 bis 20.) Aber — wo vollzieht sich diese Elementenweberei und -spinnerei, um gar nicht zu fragen, wer spinnt? Und — diese ganze mystische Betriebsamkeit der Elemente zugegeben — woher gelangt das fertige Gewebe zu einem Bewußtsein seiner selbst in einem Ich?

Allein, wendet Mach schließlich ein, das ist ja eben die unkritische Art des alten metaphysischen Denkens, die ich bekämpfe, wenn man fragt: wer hat die Empfindung, in wessen persönlichem Zusammenhang tritt die Denkökonomie auf. Man ordnet dann dem analysierten und aufgelösten Ichbewußtsein gleichsam instinktiv den unanalysierten Befund wieder zu, von dem wir doch ausgegangen sind.

Das klingt sehr überzeugend, scheint aber doch nur so. Denn das, was Mach den analysierten Ichbefund nennt, ist eben gar keine Analyse des Ichbewußtseins, sondern eine Abstraktion von demselben, wie wir gesehen haben. Die Elemente und Empfindungen, in welche Welt und Ich aufgelöst wurden, waren ja bloße einseitige Abstraktionsprodukte aus der vollen Erfahrungswirklichkeit für wissenschaftliche Zwecke. Frage ich also, wer diese Empfindungen hat, wo der Elementenzusammenhang überhaupt anzutreffen ist, und antworte ich, in einem Ich, so ordne ich nicht einem analysierten Tatbestand seine unanalysierte Form zu, sondern ich gehe von der Abstraktion auf den ihr zugrunde liegenden Sachverhalt selbst zurück. Ich wende mich von der bloß begrifflichen Bearbeitung der Erfahrung wieder zu dieser selbst, von der Konstruktion meiner Gedanken zu deren unmittelbar lebendigem Gegenstand.

Die für Mach so unsympathische Frage, wo der Elementenzusammenhang eigentlich ist, wenn nicht in unserem Bewußtsein, und wer die Empfindung hat, wenn nicht ein Ich, läßt sich also nicht abweisen, sie läßt sich bloß ignorieren. Und wenn Mach einmal meint, ein mannigfaltig zusammenhängender Inhalt des Bewußtseins sei um

nichts schwerer zu verstehen als der mannigfache Zusammenhang der Welt, so verrät dieser Gedanke nur von neuem den metaphysischen Realismus Machs. Denn das kann doch nur heißen, so wie die Mannigfaltigkeit der Welt *an sich* zusammenhängt, also ohne Rücksicht auf ein Bewußtsein, so kann doch auch eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen zusammenhängen. Also setzt Mach wirklich einen realen Zusammenhang der Welt außer dem Bewußtsein voraus. Aber der Weltzusammenhang ist doch eben nur ein solcher in unserem Bewußtsein, von einem anderen zu wissen, ist uns ganz unmöglich. Also ist schon der Weltzusammenhang erkenntnistheoretisch nur in der Einheit eines Denkens begreiflich. Wie könnte daher ohne eine solche eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen einen Zusammenhang geben, der für uns verständlich wäre?!

Kurz, überall stoßen wir bei Mach auf eine vom Bewußtsein unabhängige Realität der Welt als eigentliche Grundlage seines Denkens, das heißt auf eine Unabhängigkeit nicht etwa nur innerhalb der Formen des Denkens, sondern die auch ohne das Denken selbst bestünde. Die Elemente, bloße Denkprodukte, werden zuletzt zu selbständigen Gegengliedern des Denkens. Es etabliert sich ein selbständiger Zusammenhang der Weltelemente, der im steten Wechsel und Werden ist und der als realer Entwicklungsprozeß eigentlich um nichts besser, aber um manches schlechter ist als der berühmte Entwicklungsprozeß des absoluten Geistes bei Hegel. Bei Hegel kam doch wenigstens der Fortschritt zur Vernunft heraus, bei Mach aber der Schritt ins reine Nichts. Denn die Elemententheorie kann, da sie weder das Ich noch die Dinge begreiflich machen konnte, beide nur negieren, indem sie Ich und Dinge in einen metaphysischen Weltprozeß auflöst, bei dem eigentlich gar nichts herauskommt als eine Denkökonomie, welche die Ökonomie so weit treibt, sich sogar noch ein Subjekt zu ersparen, das mit dieser Ökonomie etwas ersparen könnte.

In der Vergeblichkeit, mit den Machschen Weltelementen den Untiefen der Metaphysik zu entgehen, erinnern sie an die Worte des Dichters:

Die Elemente hassen
das Gebild von Menschenhand.

In der Tat: die seltsamen Elemente der Machschen Lehre spotten trotz der bewunderungswürdigen Gedankenarbeit, die Mach auf sie verwendet hat, aller seiner Mühe. Sie sprengen seine eigenen Voraussetzungen, sie lassen seine Antimetaphysik metaphysisch und seine Denkökonomie unökonomisch werden. Denn zuletzt muß ja alle diese Arbeit die Welt doch stehen lassen, wie sie ist, und hat bloß die unbehagliche Empfindung zu eigen, mit all diesem Denkaufwand nur dem eigentlichen, unmittelbaren Lebensinhalt sich ganz entfremdet zu haben. Einen Standpunkt, den wir nur ganz ausnahmsweise und vorübergehend einnehmen können, wenn wir nämlich gerade Naturwissenschaft betreiben wollen, und den wir schon in der Psychologie — allerdings nicht in der Machschen, die eigentlich Physiologie ist — nicht brauchen können, geschweige denn, wie wir gleich sehen werden, in der Sozialwissenschaft, das widerspricht gerade einem grundlegenden Prinzip Machs, der einen solchen Standpunkt finden will, den er nicht sofort wieder verlassen muß, wenn er von einem Gebiet des Wissens in ein anderes übergehen will.

9.

So zeigt sich, daß die Machsche Lehre entweder nur als eine bloße Arbeitsmethode auf einem Spezialgebiet des Erkennens betrachtet werden darf, wenn sie wirklich antimetaphysisch bleiben soll, und noch dazu wieder nur in einem Zweige des wissenschaftlichen Erkennens, nämlich in dem naturwissenschaftlichen, oder aber daß sie, sobald sie darüber hinaus zu einer Auffassung vom Weltganzen und von dem Verhältnis unseres Erkennens zu demselben ausgedehnt wird, sofort metaphysisch wird. Dabei haben wir uns jetzt nur an die Grundanschauungen Machs gehalten und in eine Detailkritik der Machschen Auflösung der Begriffe von Ich, Ding und Kausalität in diesem Zusammenhang gar nicht eingehen können, wodurch das hier schon gewonnene Resultat noch bekräftigt worden wäre.

Doch für unseren diesmaligen Zweck genügt auch die bisherige Untersuchung. Denn wenn die Machsche Theorie gerade als allgemeine Auffassung die Metaphysik nicht zu beseitigen vermag, ja wiederum in einer neuen Gestalt einführt, wäre sie doch eine recht bedenkliche Grundlage für den Marxismus, der nicht deshalb mit der sozialen Metaphysik aufgeräumt hat, um sich schließlich eine kosmische Metaphysik als angebliche erkenntnistheoretische Fundierung unterschieben zu lassen. Will man aber vielleicht davon absehen, die Machsche Auffassung als eine allgemeine Weltauffassung zu betrachten, und sie nur als Arbeitsmethode der Wissenschaft ansehen, dann ist sie erst recht für den Marxismus unbrauchbar, da sie eine ganz einseitig n a t u r wissenschafliche Methode ist, der Marxismus aber eine s o z i a l wissenschaftliche Betrachtung darstellt.

Für die eigenartigen Zwecke einer Sozialwissenschaft enthält der Machsche Standpunkt überhaupt nichts. Nicht mit Unrecht hat einmal ein marxistischer Kritiker Machs (Jaffé) in der „Neuen Zeit" die Machsche Philosophie zu den individualistischen Systemen gestellt. Der soziale Zusammenhang, diese eigenartige Beziehung eines Ichs auf ein anderes, vermöge welcher beide sich in einer Gemeinschaft des geistigen Verständnisses befinden, kann freilich dort nicht einmal als Problem auftreten, wo der Ichzusammenhang selbst nur eine praktische Illusion ist. Worin das Wesen des Sozialen im Gegensatz zum Naturalen besteht, wodurch sich also Sozialwissenschaft von Naturwissenschaft unterscheidet, was soziale Gesetzmäßigkeit ist — das sind Fragen, die nicht nur Mach nicht stellt, weil sie nicht in dem Bereich seiner Studien liegen, sondern die auch ganz außer den Denkzusammenhang seiner Lehre fallen, da sie nur aus dem Wesen desselben Ichzusammenhanges abgeleitet werden können, welchen Mach als praktisches Bewußtsein zwar stehen lassen muß, aber aus der Wissenschaft ausscheidet. Es ist nun aber gerade dieses unaufhebbare Ich, mit dem es die Sozialwissenschaft zu tun hat. Die Menschen nicht bloß als praktische Notbehelfe, sondern als wollende und handelnde Wesen, durch deren

Kopf nach den Worten von Marx und Engels alles gehen muß, was in ihrer Geschichte passiert — sie sind das Problem der Sozialwissenschaft gerade in der vollen Lebendigkeit ihrer menschlichen Beziehungen, sie sind die Elemente einer besonderen, der sozialen Gesetzmäßigkeit, von denen die Ichform um so weniger abtrennbar ist, als sie zugleich die Sozialreform trägt. Denn das Soziale ist nicht etwas zwischen den Ichs, das sie gleichsam zusammenkittet, oder etwas in den Ichs, das triebartig auf den Nebenmenschen wirkte wie der Magnet auf das Eisen, sondern es ist wieder nur eine Form des Bewußtseins, vermöge dessen jedes Einzelich sich unmittelbar in allen seinen geistigen Betätigungen nur als Exemplar einer Gattung erlebt, also unmittelbar ausgerichtet ist auf artgleiches Bewußtsein der Nebenmenschen. Der Mensch ist schon in seinem Ich sozial, er kann sich nur als einen unter vielen Artgleichen erleben, er ist schon geistig und deshalb auch im äußeren Leben vergesellschaftet.

Diese Bedeutung des Ich auch für die erkenntnistheoretische Begründung des Sozialbegriffs und damit der Sozialwissenschaft richtet zugleich die Schranke deutlicher auf, die der Verwendbarkeit der Machschen Anschauung über eng naturwissenschaftliche Zwecke hinaus gezogen wird. Weder eine metaphysische Weltauffassung, noch eine Erkenntnistheorie, noch auch nur eine allgemein verwendbare Arbeitsmethode kann uns die Lehre Machs sein; sie ist nur das geistvolle, unendlich anregende und das Denken aus trägen Vorurteilen aufrüttelnde Aperçu eines Naturforschers, das aber gerade den Marxisten nicht eigentlich Neues zu bieten vermag.

Freilich nur denjenigen Marxisten, die nicht doch irgendwie noch in metaphysischen Vorstellungen befangen sind, also namentlich in philosophischer Beziehung auf dem materialistischen oder spinozischen Boden stehen. Und darin sehe ich die große historische Bedeutung der Lehre Machs, daß sie mit naturwissenschaftlichen Denkmitteln dem Fetischismus der Naturwissenschaften, dem Dogmatismus des metaphysischen Materialismus endlich den Todesstoß versetzt hat. Daß ein Denker, dessen

Eigenart derart viel gemeinsam hat mit dem dialektischen Denken von Marx und Engels, daß viele Anhänger des Marxismus in ihm eine Ergänzung desselben erblicken wollen, — daß gerade ein solcher Denker es ist, der als Naturforscher den Materialismus zur Strecke gebracht hat, *das* stiftet die eigentliche Verwandtschaft zwischen Mach und Marx. Sie beide konnten nur antimetaphysisch *werden*, indem sie den Materialismus verabschiedeten. Die Fortentwicklung ihrer Gedanken zeigt immer mehr, daß sie auch nicht antimetaphysisch *bleiben* können, ohne jene erkenntnistheoretische Grundlegung endlich bewußt anzunehmen, welche die Welt des gewöhnlichen Mannes und die der Wissenschaft, die Welt der Natur und die des sozialen Lebens aus *einer* Einheit begreift, aus der Gesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt: das ist die Erkenntnistheorie Immanuel Kants.

Gesamt-Ausgabe des literarischen Nachlasses von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Herausgegeben von **Franz Mehring.** Zweite, mit einem Nachwort versehene Auflage. Erster Band: **Von März 1841 bis März 1844.** — Zweiter Band: **Von Juli 1844 bis November 1847.** — Dritter Band: **Von Mai 1848 bis Oktober 1850.** — Vierter Band: **Briefe von Lassalle an Marx und Engels.** — Alle vier Bände zusammen gut gebunden Mk. 20.—

Zur Kritik der politischen Ökonomie. Von **Karl Marx.** Herausgegeben von **Karl Kautsky.** Dritte, durch eine Einleitung des Verfassers vermehrte Auflage. LII und 203 Seiten 8°. Preis gebunden Mk. 2.50.

Theorien über den Mehrwert. Aus dem literarischen Nachlaß von **Karl Marx.** Herausgegeben von **Karl Kautsky.** Erster Band: **Die Anfänge der Theorie vom Mehrwert bis Adam Smith.** Preis broschiert Mk. 5.50, gebunden Mk. 6.— Zweiter Band, erster Teil: **David Ricardo.** I. Preis broschiert Mk. 4.50, gebunden Mk. 5.— Zweiter Band, zweiter Teil: **David Ricardo.** II. Preis broschiert Mk. 5.—, gebunden Mk. 5.50. — Dritter (Schluß-)Band: **Von Ricardo zur Vulgärökonomie.** Preis broschiert Mk. 7.50, gebunden in Leinen Mk. 8.— Zusammen in vier Bänden in Leinen Mk. 24.50, in Halbfranzband Mk. 28.50.

Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh. Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx u. A. an F. A. Sorge und Andere. XVI und 422 Seiten. Preis broschiert Mk. 4.—, gebunden Mk. 5.—

Die Briefe Marx' und Engels', die sich über einen Zeitraum von 28 Jahren erstrecken, zeigen uns die beiden Altmeister des modernen Sozialismus in ihrer geistigen Werkstatt, wir möchten sagen in Hemdsärmeln. Manches scharfe Wort wird geschrieben, mit und ohne Berechtigung, das bei manchem Anstoß erregen dürfte, aber überall bricht versöhnend die heiße Liebe durch für die arbeitende Klasse, der sie den Wegweiser schufen durch das Labyrinth der alten Gesellschaft in eine neuere, bessere Zukunft. — Jedem Buche wird die in der Neuen Zeit im 25. Jahrgang Bd. 1 Nr. 1 und 2 abgedruckte Besprechung von Dr. F. Mehring beigelegt werden.

Das Elend der Philosophie. Von **Karl Marx.** Deutsch von **Eduard Bernstein** und **Karl Kautsky.** Mit Vorwort und Noten von **Friedrich Engels.** Fünfte Auflage. XXXVI und 188 Seiten. Preis gebunden Mk. 2.—

Revolution und Konter-Revolution in Deutschland. Von **Karl Marx.** Ins Deutsche übertragen von **Karl Kautsky.** Zweite Auflage. XXXII und 142 Seiten 8°. Preis gebunden Mk. 2.—

Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Von **Friedrich Engels.** Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. Dritte Auflage. XXXII und 300 Seiten. Preis gebunden Mk. 2.50.

Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Von **Friedrich Engels.** Siebte, unveränderte Auflage. XX und 354 Seiten. Preis gebunden Mk. 3.—

Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Von **Friedrich Engels.** Vierzehnte Auflage. XXIV u. 188 Seiten. Preis gebunden Mk. 1.50.

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Von **Friedrich Engels.** Mit Anhang: **Karl Marx über Feuerbach.** Vom Jahre 1845. Fünfte Auflage. Preis 75 Pfg.

o o

Karl Marx' Ökonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert von **Karl Kautsky.** Vierzehnte, durchgesehene Auflage. XX und 261 Seiten. Preis gebunden Mk. 2.—

Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert von **Karl Kautsky.** Elfte, durchgesehene Auflage. VIII und 264 Seiten 8°. Preis gebunden Mk. 2.—

Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Von **Karl Kautsky.** VIII und 144 Seiten. Sechstes und siebtes Tausend. Preis gebunden Mk. 1.50.

o o

Die Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie. Von **Franz Mehring.** Fünfte, unveränderte Auflage. Erster Band: **Bis zur Märzrevolution.** — Zweiter Band: **Bis zum preußischen Verfassungsstreit.** — Dritter Band: **Bis zum Deutsch-Französischen Krieg.** — Vierter Band: **Bis zum Erfurter Programm.** — Alle vier Bände zusammen gut gebunden Mk. 20.—

Die Lessing-Legende. Zur Geschichte und Kritik des preußischen Despotismus und der klassischen Literatur. Von **Franz Mehring.** Dritte Auflage. Mit einem neuen Vorwort. XXXII und 426 Seiten. Preis gebunden Mk. 3.—

Theorie und Praxis der englischen Gewerkvereine

Von **Sidney und Beatrice Webb.**

Deutsch von **C. Hugo.**

Inhalt: **Erster Band.** Erster Teil: **Der Bau der Gewerkvereine.** — Zweiter Teil: **Die Funktionen der Gewerkvereine.**

Zweiter Band. Zweiter Teil: **Die Funktionen der Gewerkvereine.** (Forts.) — Dritter Teil: **Die Theorie der Gewerkvereine.**

Zweite Auflage. Preis des Bandes gebunden M. 4.—

„Das Ehepaar Sidney und Beatrice Webb hat seinen früheren Arbeiten über die Gewerkvereine ein zweibändiges Werk folgen lassen: Theorie und Praxis der englischen Gewerkvereine (Industrial Democracy), das im Gegensatz zu den bisherigen Werken derselben Verfasser über die äußere Erscheinung der Vereine, vorwiegend deren inneres Wesen behandelt. Herr und Frau Webb sind gegenwärtig die anerkanntesten Schriftsteller über Gewerkvereine, und ihre neueste Veröffentlichung wird nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise in Deutschland zu erregen. So viele Tatsachen wie n dem neuen Buche sind über den Gegenstand nirgends zusammengetragen worden, es ist das Werk einer sechsjährigen Forschung, die von Frau Webb, geborene Potter, nach berühmten Mustern betrieben wurde, von ihrem Gatten seinerseits durch Betätigung an der demokratischen Vereinsarbeit." „Kölnische Zeitung", Nr. 96, 5. Januar 1898.

Die Geschichte der englischen Arbeit

Von **J. E. Thorold Rogers.**

Autorisierte Übersetzung von **Max Pannwitz.**
Revidiert von **K. Kautsky.**

Zweite Auflage. Preis gebunden M. 4.—

„Es ist dankbar zu begrüßen, daß das bekannte Buch Rogers' ‚Six Centuries of Work and Wages' durch die vorliegende Übersetzung weiteren Kreisen des deutschen Leserpublikums zugänglich gemacht wird. Rogers schildert darin die Entwicklung der englischen Arbeiterklasse von den Anfängen historischer Kenntnis bis auf die Gegenwart, doch beschränkt er sich nicht darauf, einzig und allein die Arbeiterverhältnisse darzustellen, sondern er beschreibt auch eingehend das gesamte Milieu, aus dem sie hervorgegangen sind." „Frankfurter Zeitung", Nr. 318, 15. November 1896.

In unserem Verlag sind folgende Schriften von **August Bebel** erschienen:

Aus meinem Leben.

Erster Teil.

Zweite, durchgesehene Auflage.

VIII und 236 Seiten. Preis gebunden Mk. 2.—

o o

Aus meinem Leben.

Zweiter Teil.

VIII und 420 Seiten. Preis gebunden Mk. 3.—

o o

Die Frau und der Sozialismus.

Einundfünfzigste Auflage.

Nach der Jubiläums-Ausgabe unverändert.

XXXII und 519 Seiten. Preis gebunden Mk. 3.—

o o

Charles Fourier.

Sein Leben und seine Theorien.

Mit einem Porträt Fouriers und einer Abbildung der Phalanstères.

Dritte Auflage.

Preis gebunden Mk. 2.50.

o o

Zur Lage der Arbeiter in den Bäckereien.

IV und 184 Seiten. Preis Mk. 1.—

Band

1 Dr. S. theorie. bildungen

2 Karl Ka nomiſch dargeſtellt

5 Karl Ka ſeine Ak leitung. 3

6 A. Bebe Leben und trät Fou Phalanſte

8 J. Stern, Mit Port Gebunden

9 A. Bebel lismus.

10 Liſſagar Kommu Illuſtriert

11 Friedric der Fam und des bunden M

12 Karl Ma ſophie. ſophie des

13 Karl Ka gramm 11. Auflag

14 Friedric arbeiten Dritte Au

16 Dr. J. B. pflege d Mit 34 A farbigen T

17 Franz L Legende preußiſche Literatur. Vorwort.

18 Dr. H. L Ökariſche K

21 Friedric Dühring ſchaft. 7.

24 Karl Ma Revoluk Auflage.

26 a, b, c Dr. Wiſſenſc Aufſätze.

26 a — Leb Vierte Au

26 b — Klei träge.

26 c — Moſ frage. 11.

27 Lindema verwaltu liſmus i einem neu

30 Karl Ma tiſchen L Gebunden

33 **Leo Deutſch, Sechzehn Jahre in Sibirien.** Erinnerungen eines ruſſiſchen Revolutionärs. Mit 7 Porträts und 6 Illuſtrationen. 9. Tauſend. Gebunden M. 3.50.

Gebunden M. 3.—

53 **Max Adler, Marxiſtiſche Probleme.** Beiträge zur Theorie der materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung. Gebunden M. 3.50.

HX 276 A26
Adler, Max
Marxistische probleme

PLEASE DO NOT REMOVE SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 02 04 04 009 3